مقدمهٔ علم اخلاق

تالیف و ترجمهٔ

صلاح الدین «سلجوقی»

«برخ اول»

۱۳۳۱ مطبعهٔ عمومی کابل اد طبع ۱۵۰۰

فهرست محتویات

برخ اول:

محتویات برخ دوم کتاب

(ب) بعد دوم اخلاق: (اجتماعی)

(۱) موقف اول: فکر اجتماعی.

(۲) موقف دوم: نظام اجتماعی.

فهرست ماخذیکه ازانها ترجمه واقتباس شده است:

احیاء علوم الدین امام حجة الاسلام غزالی

ادب الدنیا والدین امام ماوردی ۰

ارسطو ورنیگر (جرمنی) 'Aristotle" By Werner Jeger, Trans By Richard Robinson.

اسس عقاید ایرانی‌ها : تاتائی The Foundations of The Iranian Religions By Tatabai

اشارات شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا

پیش بینی علم اخلاق تی ایچ گرین Prolegomena To The Ethics By T H Green

تاریخ الفکر العربی، اسمعیل مظهر

تاریخ الفلسفة الیونانیه، یوسف کرم

تذکره الاولیاء شیخ فریدالدین عطار

تسع رسائل معلم ثانی ابونصر فارابی

تهذیب الاخلاق وتطهیر الاعراق، شیخ ابوعلی ابن مسکویه

جبر واختیار، رسالۀ محمود جونپوری با مقدمۀ شاه محمد سلیمان رئیس دارالعلوم ـ لیگره

جمهوریت، فلاطون ۰ Republic of Plato.

حمدالله، شرح تصدیقات سلم العلوم، محب الله بهاری

دائرة المعارف اسلامی Incyclopedia of Islam

دائرة المعارف امریکانا Incyclopedia Americana.

دائرة المعارف بریطانیکا Incyclopedia Britannica,

دائرة المعارف فرید وجدی

(۳) موقف سوم: تأثیر فرد بر جمعیت.

فردیت مرکز جمعیت است ـ اشتباه و تبدل ـ بار پرسی خودی ـ حیات رهبانی ـ ازواج شریف ـ زهد ـ حیات تأملی ـ علاقه بین حیات داخلی و خارجی ـ ثواب نفسین.

(٤) موقف چهارم: اثر جمعیت بر فرد.

خلق تنگ ـ شر اخلاقی ـ رذیلت و گناه ـ عقوبت ـ نظریات درباره عقوبت ـ معذوریت ـ عفو ـ آیا سیاست عبارت از اخلاق جامعه است؟ ـ آیا اخلاق رو به تکمیل است؟ ـ آسمان اخلاق.

(ج) بعد سوم اخلاق (مابعد الطبیعی)

اخلاق و وحدت الوجودی ـ اخلاق و دین ـ نارسائی زندگی ـ نارسائی مجتمع ـ نارسائی علوم ـ نارسائی فن ـ ضرورت به لایتناهی ـ دو لایتناهی ـ دو درسگاه عرفان ـ اقانیم سه گانهٔ مثال کمال ـ خودی برین ـ نزاع لفظی ـ پهلوی اخلاقی دین ـ شمراره ننه(?) اوراق بشر ـ تخلق باخلاق الله ـ قانون اخلاق و معرفت خداوند

چهارم: خاتمه:

تشوشات سلوک و معالجات:

تشوشات سلوک: ـ امراض عضوی ـ امراض وظیفی اعصاب ـ امراض اخلاقی و گناه ـ مسئولیت ـ اعجاب به نفس ـ معالجات. ـ تحلیل ـ تحلیل توسط سلوک ـ تحلیل خواب ـ تحلیل حافظه ـ اظهار روحیاتی ـ تعبیر تداعی ـ ترکیب عناصر چهار گانهٔ خودشناسی ـ انابت ـ ترس مرگ.

بسم الله الرحمن الرحیم

دیباچه

بنام خداوند پاک و به ستایش او، و بنیاد پیامبر پاکمرد و درود بر روان جاویداو، ازین سخن آغاز میکنیم که واجب دینی و وظیفهٔ اخلاقی ما ست، وهم از اینکه باید در رفتار زندگی خود دارای مثال و آئین عالی باشیم.

وجود و دار حیات، و بالآخره شعور، بی مقصدی نیست. مقاصد ما مانند منازل ما بی پایان است ولی انسان بی پایان بالآخره به پایانی رسیدنی است. ما بسیار مقاصد خود را به بداهت حس می‌دانیم. هر فرد انسان بلکه حیوان نیز میداند که گرسنه و تشنه است و میداند که بدن او از او چه میخواهد. ولی بدنی که بین ما و حیوان مشترک است و بدنی که روزی برای دام و دد، ستد و دوم مسابقهٔ سوابق حیوانی بود هیچگاه نمیتوانند که سر منزل آخرین و مقصد نهائی حیات شناخته شود. و لو که کنون در انسان نسبتاً مرکز فرماندهی نفس ناطقه گشته و بیک گام اینطور یک مسافهٔ بعیدی را پیموده باشد. زیرا چون هر مرکز فرماندهی نیز ذریعه ایست برای مقصد دیگری مثلاً برای تعبیه و تجهیز و بعداران برای تهیهٔ نبرد وسپس برای پیروزی و هلم جراً. پس دریافت مقصد نهائی کاری است که بداهت حس آنرا کرده نمیتواند و این کاری است که فلسفهٔ اخلاق و اخلاق مثالی میکوشد که حتی‌الوسع و بقدر امکان آنرا کشف کند.

مثلاً جوان آراسته و پیراستهٔ، کشش تند و تیز و سوزانی را از زیبا صنمی می پرورد واین حس مبهم ولی بسیار نیرومند او، دیگر تسکین و تعبیری ندارد الا وصال آن دختر. ولی آیا او میداند که این همه کشش و کوشش در اثر آن است که غریزهٔ جنسی او را انگیزه میکند و اگر این را نداند آیا این را هم میداند که غریزهٔ جنسی برای این خلق شده است که نسل را زیاده کند ونوع را بقا و ادامه دهد؟ و لیکن

دائرة المعارف (کامپکت) — Compact Encyclopedia

روح اسلام، امیرعلی — Spirit of Islam By Amir Ali

سرگذشت فلسفه دورانت — The Story of Philosophy by Durant Ph. D

شرح عقاید نسفی، علامه تفتازانی

شرح مواقف علامه تفتازانی

طبیب خانگی جامع از انتشارات «سنه تسمیس» هند — The Universal Home Doctor

علم اخلاق، ستیفن — The Science of Ethics By sir L. Steph

علم الاخلاق الی نیقوماخوس ترجمهٔ بارتلمی سانتهیلر، با مقدمهٔ مترجم که احمد لطفی السید آنرا بعربی ترجمه کرده است

علم النفس و اخلاق جی. ای. هدفیلد — Psychology And Moral By J. A. Hadfield

فصوص الحکم شیخ محیی الدین ابن عربی و شرح خاجه پارسا.

فلسفهٔ جامه توماس کارلایل — Sartor's Resartus By Thomas Carlyle

فهرست ابن الندیم محمد بن اسحق الندیم البغدادی.

قاضی سلم قاضی مبارك.

قصة الفلسفة الحديثة احمد امین و زکی نجیب محمود

کتاب دستی اخلاق جی. اس. مکنزی — A Manual of Ethics By J. S. mackenzie

الکشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملة علامه ابن رشد اندلسی

کیمیای سعادت امام غزالی

گلشن راز، امیر حسینی سادات و شیخ محمود شبستری

الملل و الاهواء و النحل امام ابن حزم ظاهری اندلسی

الملل و النحل، عبدالکریم شهرستانی.

منهج علم اخلاق، داکتر سدگویك — The Method of Ethics By H. Sidgwick.

هدایت الحکمة و شرح میبدی بران

آیا وقتی که ما اینجا رسیدیم باید توقف کنیم و بگوئیم که غرض نهائی این محبت تنها تکثیر نسل انسان بوده است؟ و اگر چنین باشد که غرض نهائی عشق آن جوان تکثیر نسل بوده است پس این جوان میتوانست این غرض نهائی را از هر فردی از جنس مخالف توقع کند، وچرا آنطور اختصاصی کرده که موجب اینقدر رنج و الم او گردیده است. آری! این جوان این انتخاب را از آن سبب نموده که این دختر به حس زیبا پسندیء او قشنگ بوده است وچون جمال سایهٔ کمال است طبعاً این خود دلیلی است که غایهٔ نسل پس از تکثیر آن همانا کمال آن است زیرا جمال عبارت است از تناسب نظام مادی وچون نظام مادی در سایهٔ نظام ادبی سیر میکند لاجرم جمال همیشه پیش آهنگ کمال است.

همین اشتیاق نهفتهٔ کمال است که پیکر های قشنگ و چیز های لذیذ را ما را بیشتر جلب میکند، و اگر حفظ فرد و یا بقای نوع منظور یگانه فطرت می بود در آن وقت هر غذائی که بدل ما یتحلل شده می‌توانست، و یا هر فرد از افراد جنس لطیف، می توانست که این مرام را انجام دهد.

میگویند هر غریزهٔ که وظیفهٔ خودرا انجام میدهد بالذت توأم است. آری! هر غریزهٔ که وظیفهٔ خود را انجام دهد با تسکین توأم است اما لذت بیشتر مربوط است به کمال کمال وظیفه و یا وظیفهٔ کمال و چون غریزه ویا وظیفهٔ آن غایهٔ حیات محسوب نمیشود؛ لذا لذتی که بالعرض آنرا پیروی میکند نیز غایه گفته نمیشود؛ منفعت نیز (طوریکه پول مقیاس عرضی است) یك حساب اعتباری است و به طبیعت اشیا وماهیت عناصر ارتباطی ندارد ونمیتوان آنرا آنطور غایهٔ دانست که باسیر تکاملی بشر همراه بوده است ولو که امروز دارای گرمی هم داشته باشد. سعادت نیز اگر عناصر خیر و کمال را از آن بیرون می کنیم هم از مقوله لذت بیرون شده نمیتواند ونشاید آنرا غایهٔ نهائی اعمال بشر قرار داد.

ولی بااین هم مکاتب لذت دیده میشود بانشوء وارتقاء دنیای اخلاق همراهی

داشته است . سوفسطائی های یونان که در حقیقت مؤسسین بدوی اخلاق گفته می‌شوند ، چیزی را که در نصب العین داشتند همانا کسب پول و کسب قوت بود واین کار ممکن نبود تاطبقات عامه را باخود همراه نمی ساختند ، طبقات عامه که ارسطو دشمن ذوق ایشان است وهم در بنای حقانیت ایشانرا بیش از انعام نمی شناسد، بدیگر صورتی تحریک نمی شوند تاپای لذت ویا منفعت درمیی نباشد وازین بود که‌سوفسطائی‌ها دعوت لذت و منفعت را پیش میکردند وحتی احیاناً به پشتیبانی ذوق عموم بر حکمای حقانی هم پیروزمند میشدند

ارستیپوس قیروانی شاگرد سقراط خواه در اثر استعداد شخصی خود و خواه در اینکه تعلیمات سقراط را بخوبی درک نکرده بود ، اساس مکتب اخلاقیء خود را برشالودهٔ لذت طرح نمود ولی مکتب او بابن پایگاه نازل خود نتوانست برد فکرت فلاطون ، و حتی درمقابل فکرت انتستانس رئیس مکتب کلبیون قدی راست کنند تا اینکه‌ابیقور این مکتب را تادرجهٔ تعدیل نمود و بآن وجههٔ معقولیت داد ولی با این هم لذت نمی توانست پیرایهٔ اخلاقی را قبول کند واز ین‌رو کوشش‌های علمی وفلسفی‌ابیقور درسراین کارشد و هدررفت

سوفسطائی هـای جدید اروپـا که همیشه جانب شدو درا میگرفتند خواستند که بیش ازابیقور لذت رابه حلیهٔ ربانتری بیارایند ، وحتی خواستند که بهترین پیرایهٔ بشررابسر و گردن نظر فریب آن ببندند یعنی آنرا در عباء و رداء دیموکراسی که مطلوب دربن بشر بود ، وزمینهٔ بهجت وقیام‌آن هم نزدیک‌شده بود،جلوه دهند .وهمان بود که این کـار را کردند وفـارمولهٔ مکتب خود را چنین نشان دادند که :

« بزرگترین لذت برای بزرگترین عدد » آری ابـاینصورت دیموکراسی خود را بمیان آوردند ، نـه بـاین طور کـه سطح پـایـان دهیت بشر را بسطح بلند آن ارتقاء دهند بلـکه بـاین طریق که سطح بـالا را بسطح پـائین تنزیل دادند وهمان بود کـه لذت بشکل مقاولاتی مسخ شدهٔ خود یعنی نقیاوهٔ

« منفعت » چهرهٔ اصلی خود را ازخلال همهٔ آن حلقه ها وپیرایه نشان داد وهمه مبادی وسامی اخلاق را تحت الشعاع خود نمود .

و چون مبدء منفعت نمیتوانست مبدء حقیقیء اخلاق شود، طبیعی است که موجب استثمار شده وبساط استعماری را که بدترین شکل امپریالیزم است پهن نمود ودنیا را به تشنجات بعض ومنافست گرفتار کرد . وازطرف دیگردوعکس العمل دیگر را نیز ایجاد نمود یکی نظریهٔ نشوء وارتقاء که اساس تنازع البقا وانتخاب طبیعی و بقای اصلح را بمیان آورده و منجر به نظریهٔ اینکه « قوت حق است » وهم به عقیدهٔ « تفوق نژادی » شد، که خطرهٔ این نظریه ازخطر استعمار دنیا را کمتر تهدید ومتشنج نمیکرد .

عکس العمل دیگر آن نظریهٔ مارکسیزم بود که ماسوای دیگر خطر هائیکه بهمه چیز داشت خطر مستقیم تر آن متوجه اخلاق و تهذیب بشر بود واینك می بینیم که این سه خطر خطر استعمار، خطر تفوق نژادی و خطر مارکسیزم موالید سه گانهٔ همان نظریهٔ منفعت و لذت سوفسطائی های اروپا ست که برامن و سلام نوع بشر خاتمه داده است .

انسان دراثر ارث ومحیط دارای غریزهٔ قوی تملك و حرص فوق العادهٔ منفعت شده وحتی که باقی غرائز وملکات انسان راتحت الشعاع ساخته است . امروز روزی است که باید فلسفهٔ اخلاق بتمام قوای خود متکی شد که این غریزه و این ملکه را قدری تعدیل کند تابدیگر غرائز وملکات موقعی برسد وانسان بتواند همه غرائز خود رازیریك نظام آورده « خودی » خود را منظم کند ودارای تحقق ذاتی ونفس مطمئنه شود، نه اینکه اخلاق نیز این دوغریزه قوی لذت ومنفعت رامبدء اولین وغایهٔ آخرین حیات بشر ساخته وانسان را بر خلاف اینکه: « حیوان ناطق » شناخته شده بود «حیوان محتکر وبناعیاش » بسازد . ما نمیگوئیم انسان ازمال ولذت مشروع صرف نظر کند . بلکه اینقدر میگوئیم که برای غریزهٔ تملك آنقدر مجالی داده نشود که دیگرغرائز را که از آن مهم تر ولازم تراست فشار دهد واز بین ببرد .

بعضی از شعبه های مکتب لذت باین نتیجه رسید که اشخاصی مانند هگسیاس عقیده کنند که به اشجار پناه برند وبرخی هم آخر شان به رهبانیت کشید، و طبیعی است اگر مبادی فکر بشر مبادی ثابت ومتین نباشد، رفته رفته عرصهٔ استحا له میشود و بطبع ظروف مجبور میشود که ماهیت خود را قلب کنند، مثلاً پرنسیب مردک بر اساس تساوی و بلکه شیوعیت مطلقه نهاده شده بود واگر اینطور شیوعیت مطلقه و اینطور تساوی بی قید وشرطی بمیان می‌آمد طبیعی است که داعی یك دیکتا توری مطلقی میشد مبادی تنگ هیچگاه نمیتواند بروسط مستقیم بماند وحتمی است که یکی از دوطرف افراط و تفریط پناه می‌جوید . بلی! مبادی سامی وامثال خیر و کمال ، مانند خورشید است که همیشه مرکزیت نظام خودرا حفظ میکنند .

اگرما « لذت » رابحیث عنوان قبول میکنیم ،وبشرخودرا به رهبانیت می کشانیم ویا منفعت را مبدء قرار داده ودیمو کراسی راغایهٔ آن می سازیم، از خود بذات خود تناقض وحلهٔی است که نباید بمبادی وقوانین احلاقی ما جا بگزین شود . باید عنوان و معنون و آغاز و انجام مذکورات ما یك چیز باشد. و مخصوصاً که عنوان لذت و منفعت چیزی نیست که بشر بتواند زیراین دو عنوان مضمون جوابدهی داشته باشد ،ویا منفعت که مایهٔ افتراق ابنای بشراست ، مرکز دیموکراسی و یا وحدت وتساوی افراد انسان گردد .

واگر نخواهیم که مانند کلبیون ورواقیون عنوان لذت ومنفعت را ازقاموس عرائوانسان بیرون کنیم باز کاریکه از مکتب (لذت ومنفعت) بهتر باشد نکرده‌ایم زیرا خیا نیکه خوشگوار و سودمند نباشد قوامی ندارد .

اگر نخواهیم که قانون وظیفه‌را مبدء خود قرار دهیم واین قانون وظیفه ارتباطی بما بعد الطبیعه و عالم الهی نداشته باشد بازهم به وجدان فرد وجودی های پست تکیه می کند و از یك خواهش محض ، قوت وسمو بیشتری نخواهد داشت .

« خیر » نیز کلمهٔ مبهمی است که شاید ارستیپوس آنرا عبارت ازلذت بداند

ونتنام آنرا عبارت ازمنفعت . چنانچه درعرف امروزهٔ ماهم خیر عبارت است از چیزی که از مفهوم منفعت بسیار دوری ندارد .

میماند کمال . کمال نیز ظاهراً چیزی است که موضوع بیولوجی است و چیزی است که استخوان تنازع للبقاء حیات مادی و عضوی است وایطور کمال علم النفس تجربی نیز چندان قیمتی ندارد .

همهٔ این مشکلات درین است که ما درپس کوچه های طبیعت و محلهٔ غرائز سیر وسکنی داریم وبهر کوی وبرزن که تصادفاً گذر مابیفتد نمیتوانیم که از کنج وکنار دیگر آن ناحیه باخبر شویم ؛ هریك ازین غرائز اگر گریبان مارا بگیرد آنرا یگانه موجودی می بینیم که غیر آن چیز دیگری رااصلاع نداریم ولازم گریبان خود را از شر آن خلاص کرده نمیتوانیم ، و هم اگر احیاناً بیکی ازین غرائز در ستیز شویم ، باز هم مشکل است که بتوانیم راه آشتی را با آن باز کنیم . آن غریزهٔ که قرین ماشده است ما را در چاه می اندازد ، و آن غریزهٔ دیگری که دشمن ما گشته است در کمین مانشسته وصدچاه دیگر رابرایما می کند ، مثلاً غریزهٔ تملك اگر قرین ما شود مارا بصد مهالك آشنا میکند وهم غریزهٔ جفتی که اگر آنرا طلاق دهیم صد ها عقیدهٔ مجموعه را در کمین ما تشکیل میدهد وبقطع واشتباك ریشه های اعصاب ما بشدت میکوشد

اینجاست که اگر از فلسفهٔ راستین اخلاق استمداد بخواهیم میتواند مارا براه زندگی ما رهنمونی کند . کاری که فلسفهٔ اخلاق میکند این است که ما را بآن مبادی آشنا میکند که به سمو و کلیت و استیعاب خود « خودی » ما را ازین دهلیز پست بالاتر می برد وما را باوجی ارتقاء میدهد که ما میتوانیم از بجا این پس کوچه های طبیعت و معاك های غرائز را بحیث مجموع مشاهده کنیم و نقشهٔ عمومی ومکمل آنها را با روابط ذات البینی آنها در نظر بگیریم . آنجا می بینیم که آن « خودیء » که مادربین این کوچها داشتیم « خودیء » بود که از یك غریزه تشکیل یافته بود یعنی مثلاً « خودیء لذت » ویا « خودیء تملك » و یا هم « خودیء

تثبیت وتبارز ذات» ویا نیز «خودیء کنجکاوی» وحال آن خودی هامانندحال حیوانات نبود که از یك سلول تشکیل یافته باشد. ولی کنون می بیند که خودیء او عبارت است از مجموعهٔ غرائزی که در روشنی صفات خدا سیر می کنند ونفس مطمئنه وخودیء منطقی را تشکیل داده اند که عالم صغرائی شده است .

دیروز که گر بیان اوتنهابدست غریزهٔجنسی بود، این غریزه‌چیزی کهازو می‌خواست تنها این بود که بهشغل پادشاهی جنسی و محو رفتن‌ها باشد ولی کنون‌همه غرائزدراطراف خودی او حلقه زده اگر غریزهٔ جنسی از اورن میخواهداما غریزهٔ پدری ومادری ، ترسهٔ اولاد ، و غریزهٔ تملك ، کسب حلال ، و غریزه حیا، ستروپرده ، وغریزهٔ کنجکاوی معرفت ، و غریزهٔ تبارز، هنر و غریزهٔ خشیت، تقوی وغریزهٔ شجاعت، اقدام ، وغریزهٔ ترس ، احتیاط و همچنین هرغریزه نوبت خود حق طبیعی خودرا طلب میکند و وقتیکه هر کدام بهحق مشروع و طبیعیء خود رسید آنگاه نفس می‌بیند که همه پرده‌های آن بکنار افتاده و هر کدام در حدود طبیعیء خود بطور بار مل اجراء وظیفه میکنند وآنوقت است که نفس می‌بیند که مانند باقی کائنات بوظیفهٔ فطری و مجبول خود اشتغال ورزیده و بر سنت فطرت پویان شده و در داخل هر دو نظام فطرت با تمام مولودات فطرت که بندگان خدا یند، هم آهنگ گردیده است و بهشت طمانیت اورا پذیرفته است(۱) .

اگرغریزه‌تنها می‌ماند وبراستبدادخود پافشاری‌میکند بهتنها ازمرام شخصی خود محروم میشود بلکه در غایهٔ طبیعی خود نیز ناکام میگردد ، و عاقبت غریزهٔ جنسی مثلاً که غایهٔ آن تکثیر نسل و سپس کمال آن‌بود به قطع یاانحطاط نسل منجر میگردد و علاوه بران باقی غرائز را نیز از بین می‌برد. وهمچنین است باقی غرائز مثلاً غریزهٔ مستبدهٔ تملك؛قارون را بقعر زمین برد وغریزهٔ قاهرهٔ تبارز و تثبیت ذات ،

---

(۱) «فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی»

فرعون را باعماق دریا کشاند ولی نفس مطمئنهٔ موسی (ع) او را بمیقات و معراج او ارتقاء داد و او را سرمایهٔ نظم و آئین دنیائی ساخت .

وقتیکه ما از دهلیز خودی پست کسب ارتقا میکنیم ، طبیعی است که چشم ما بیك منظرهٔ وسیعتری می افتد و آنجا است که میتوانیم در خلق آسمان و زمین و آفاق وانفس تفکر کنیم و آنوقت است که می‌بینیم که تمام کائنات مادی وادبی برحسب نظام خود سیر میکند که نه ما از آن نظام بیرونیم و نه هم این نظام از ما خارج است. و از این است که ما میتوانیم این نظام را بفهمیم و در داخل و خارج خود مشاهده کنیم و ایمان کنیم که این همان فطرت و سنت خداست که هیچگاه دران تبدیلی نخواهی یافت .

بنابراین قانون است که صحرا از کوه سرازیر و چشمه‌ها رسیدهٔ آن انفجار میکند و بفرمان این نظام است که ما در سیر حیات طبیعی و اخلاقی خود مشغولیم .

این نظامی است که قانون اساسی دنیای فطرت و مظهری است از علم خدای واسع وعلیم .

فاعلیت صفت وسعت است که عالم خلق را از مبدء خلق بر آورده و بار فعالیت صفت علم است که آن عالم را بهمان مبدء که مآل و معاد آن عالم نیز هست ارجاع می کند. که گویا این دائرهٔ وجود دوقوس دارد قوس وسعت که قوس عالم طبیعت است . و برحسب قانون طبیعت از مبدء سیر میکند . و قوس معرفت که قوس عالم معنی است و بر طبق نظام ادبی بسوی معاد رفتار دارد، وانسان حلقهٔ وصلی است بین این دو نظام که بدن او برحسب قانون طبیعت و روح او برحسب نظام ادبی سلوك میکند .

پس کنون کاروان حیات ، ومخصوصاً کاروان شعور، و بالاخص عقل انسانی درین قوس صعودی یعنی قوس معرفت جانب کمال پویان است و آن هم تحت نظام ادبی که علم اخلاق نمایندهٔ ظاهری آن سنت سرمدی خدا و ندا ست .

ولی ما بیک چیز دیگری سر موهوب شده ایم که ما را از دیگر مظاهر فطرت جدا داشته برتر ساخته است، و این امتیازی است که مخصوصاً بما داده شده است و آن عبارت است از «اراده». اراده که گاهی هم از نظام ابدی عملاً پای بیرون می نهد. ولی ما چرا باین موهبت که غالباً موجب ظلم و جهل ما میشود ممتاز شده ایم؟ برای اینکه ما خلیفهٔ خدائیم وخدا تاج کرامت را بفرق استعداد ما گذاشته و ما را در بر و بحر مسلط نموده است. شاه عادلی که در کشور خود قانونی وضع میکند، به نماینده و وکیل خود قدرت واختیار مخصوصی عطا میکند تا در پیشبرد آن قانون خدمتی کرده بتواند و حتی آنطور قدرت واختیاری که وکیل مذکور می تواند از آن استفاده های سوئی هم بکند.

ماهم همینطور اراده و اختیاری را گرفته ایم که باید آنرا در خدمت باین نظام ابدی بکار اندازیم و شاید بتوانیم ازین کاروان قدمی فراتر گذاشته وشاید که هنوز آن کاروان را بدنبال خود گامی چند پیشتر ببریم، ولی گاهی هم ظالم و جاهل میشویم و آن اختیار را براهی صرف میکنیم که سبب فرو ماندن ما وحتی گاهی موجب عقب ماندن دیگران نیز می شود

ولی چرا این اراده گمراه می شود؟ برای اینکه گاهی عالم خود و نصب العین خود را فراموش میکند گاهی میشود که انسان از اثر مفکوره های پست ویا چیرگی بعضی غرائز بدنیای پستی جای گزین میشود واراده او تماماً مصروف این دنیای تنگ وپست میگردد. ولی وظیفهٔ فلسفهٔ اخلاق است که او را بدنیای عالیتری آشنا کند تا دائرهٔ نظراو وسیع تر گردد زیرا تنگی نظر او بواسطهٔ اینست که او بدون یک غریزه وبدون یك مغاک تاریکی دیگر چیزی ندیده است. اگر یک دفعه ازین حضیض پست بالا میرود وغیر از یک غریزه دیگر غرائز و غیر ازخود دیگران را نیز میبیند و به هم آهنگی خود با نظام فطرت معتقد میگردد و غرائز خود را درروشنی صفات خداوند مطالعه میکند و میکوشد که متخلق باخلاق الله شود، آنگاه درغاری باستخوانی

فریفته نمیشود وهمت او آفاقی را زیر پر میگیرد . بلی! فلسفهٔ اخلاق کاری که میکند نیست که برای انسان اید بالی پیدا میکند و به آن اید بال سطح اورا بالا می برد و از این است که سقراط میگفت « فضیلت معرفت است ».

اینست فلسفهٔ اخلاق که مارا بمبادی عالی وجاوید اخلاق ومثال اعلای حسن و کمال آشنا می کند ومارا به سطحی ارتقا میدهد که خود را در آنجا باتمام مخلوق و حتی باتمام دنیای فطرت همدوش وهم آغوش وهم نوامی بینیم اینجا جای هم آهنگی است ، جائی است که همه غرائز ، وهمه خودی ها ، وهمه قوای مادی و ادبی ، بی نقاب میگردد ومردهر چه میکند بهم آهنگی همهٔ اینهاست استبداد یك غریزه عبارت است از یك لذت و هزار الم ولی اینجا از هر غریزه لذتی نشئت میکند که هیچ المی در پی آن نیست که البته میتوانیم این هم آهنگی لذا ئذ را سعادت نام گذاریم و چون سعادت بازار مقولهٔ لذت است ، باید مقام شامخی داشته باشد ، ولی چون اینجا سعادت باین سطح عالی ارتقا جسته وعلاوه بر هم آهنگی غرائز ، هم آهنگی تمام فطرت نیز با آن توام شده است ، طبیعی است که « مثال خیر » نیز دران ممزوج گشته است وچون برحسب نظام ادبی کائنات است « کمال » هم سرراز گریبان آن بیرون کرده است و چون تخلق باخلاق الله است ، فعل او مانند فعل خدا مقصود بالذات گشته است فعل خدا برای کار دیگری نیست بلکه خودش بذات خود غایه است . بنا ؛ که به اخلاق خداوند خوی گرفته است نیز فعل را محض برای نفس فعل میکند وغایه را از لذت و یا منفعت ویا سیاست ویاسیادت درنظر ندارد ، وایجاست که سعادت باقانون وظیفه نیز متحد میشود . وچون اینجاست که اخلاق دست ارادت خود را جانب دین دراز میکند حتمی است که این سعادت رنگ خلود میگیرد وتاصحنهٔ بی پایان آنجهان امتداد می یابد پس اسطور سعادت درحقیقت عبارت از وظیفه وخیر وبالآخره کمال است .

اینست فلسفهٔ حقانی اخلاق ولی این کار ؛ کار حکیم ربانی وطبیب عیسی و کار کسی است که خداوند اورا به طفیل موهبت حکمت ، خیر کثیر داده است که این طور ! شخاص ،

این مبادی را که ذاتاً آسمانی و از مسایل ما بعد الطبیعه است بدست ارباب علم میگذارند و ارباب علم بر اساس آن مبادی؛ قوانین آنرا که آنهم حقایق ثابته و بر قلوب پاک از طرف خداوند منقوش شده است، کشف و تدوین میکنند، و بحیث علم اخلاق به پیشگاه اذهان منور میگذارند ولی اینهم حد نهائی این سلسله نمیباشد زیرا اهل فن اخلاق بر مردمانی میباشند که ربانیون گفته میشوند و این قوانین را در افراد بشر تطبیق میکنند. که اگر ارسطو و شیخ ابن مسکویه فضلت را به عادت ارتباط بیشتری میدهند از بن است که ارسطو اخلاق را از پهلوی علم مشاهده میکند و شیخ ابن مسکویه از پهلوی فن

پس فلسفهٔ اخلاق چیزی است که مبادی و ایدیال و سطح حقیقی انسانرا در نظر میگیرد، و علم اخلاق در روشنی این مبادی، قوانین آنرا در بارهٔ سلوک و اراده و عادت و غیره ترتیب میدهد و فن اخلاق این علم را در افراد و اطفال تطبیق میکند.

ولی قانون اخلاق قانون موضوعی نیست قانونیست که از یک جزء نفس انسان بجزء دیگر آن تحمیل شده است، قانونی است خدائی که روح پاک بشر آنرا بالهام گرفته است ما هیچگاه نمیتوانیم یکی از مبادی سامی آن نقد و تبصره و جرح و تعدیل کنیم و این خود دلیلی است که ما آنرا نساخته ایم قانونی است که در صحف اول بشر بوده و به تصویب همه ادیان رسیده و بار به خاتم خاتم الانبیاء (ص) مکمل و ممهور شده است.

در قدسیت مبادی اخلاق و سمو مقام شامخ آن بدون از چندی از سوفسطائی های قدیم و جدید کسی اندک شبههٔ ندارد. اما چیزی که باید در بارهٔ آن گفتگو کنیم اینست که بشر تا چه اندازه برای قبول آن حاضر شده و میشود.

ارسطو در ختام رسالهٔ «اخلاق نیکوماکوسی» خود چنان معلوم میشود که جانب یأس را بیشتر میگیرد و از طبعیات جاهل و خوش خود ایطور امیدی ندارد که این مبادی و همچنین هیچیک از مبادی عقلی بتواند موجب هدایت ایشان شود. او میگوید: «... اگر تنها خطابه ها و کتاب ها یارای آنرا میداشت که ما را مردمان

نیك بسازد ، سزاوار آن بود که بگفتهٔ «تیوگنیز» آنهارا (خطابه‌ها و کتب را) تمام مردم می جستند وبه گران ترین بها می خریدند. ولی بدبختانه چیزی را که مبادی اخلاق درس داده کرده نتواند این است که همت بعضی جوانان ارجمند را برپایداری به نیکوئی برسد؛ ودلی را که فطرت پاکیزه دارد ، دوست فضیلت وپای بند پیمان سازد » درین شبهه نیست که ارسطو درین گفتهٔ خود از یك یأس مرحمی اشعار میکند ولی امید کم او نیز چیز کوچکی نیست زیرا هیچ مفکوره دربند وتا سیس خود آنقدر هامژده‌ده نبوده ،حتی علوم طبیعی وریاضی که نسبتاً دریونان تقدم زمانی بیشتری داشت نیز از آیندهٔ درخشان خود چندان بشارتی نمیداد، ومخصوصاً اخلاق که بشردر نفس خود بعضی عناصری دارد که بمبادیء آن معارضه میکند ،اگرچه ارسطو نمیدانست کهمبادی اخلاق اودر خلال بیش از بیست وسه قرن به تداول ایام می افتد و در اکثر از جاهٔ عالم وبه زبانهای مختلفه نشر میشود ودرین اواخر موجب نهضت هاو تیقظ های فکری عالم شمولی میگردد .

ولی ارسطو باینکه اولین کسی است که حدوداخلاق وبلکه باقی علوم را مشخص نمود ه واو لین نویسنده‌ آیست که مستقلاً در بارهٔ اخلاق آثار جاوید وجدا گانه نوشته است ، باز هم واضع اخلاق گفته نمیشود وبه‌هم‌اخلاق ، علم ویاقانون وضعی است ، بلکه خداوند است که شارع این نظام جاوید است وهرجا که دل روشنی باشد مهبط این الهام خدائی شده میتواند. تابشر بوده است بقدر استعداد خود توانسته است که ازین شعله قدسی قبسی بگیرد.

دریونان «هرا کلیتس »و«دیموکریتس »وبعداز آن سوفسطائی دربارهٔ اخلاق نظریاتی داشتند ولی سقراط و فلا طون مردمی بودند که اساس علمی وفلسفی اخلاق رابآسمان مجدآن بالابردند. وحقیقةً اخلاق آن چیزی است که سقراط عملاً وفلاطون نظراً دربارهٔ آن حق حقیقت را ادا کرده‌اند واخلاق سقراط وفلاطون معراج آن مبادیء است که فلسفه میتواند بآنجا برسد ،

ولی ارسطو با اینکه اولین مؤلف و مدوّن علم اخلاق است واخلاق را بصورت یك نظام مکملی با تدقیق و توضیح در آید بالوصفی بیان آورده واین چنین اثری را که بنده به شرح وترجمهٔ آن حیاتی افتخار دارم باقی گذاشته که در عرصهٔ ۲۳ قرن همان نضارت و بکارت خود را حفظ نموده است باز هم ارسطو اخلاق را از معراج آسمانی آن بحضیض این خاکدان فرود آورده است

بشر چیزی است که اگر خود را از حظیرهٔ قدس بیرون دید، دیگر جائی نمی‌یابد الا اینکه در حدیقهٔ بیالوجی در آید اگر ریشهٔ ما از سدره وطوبی قطع میشود بیش از حشرات دمن نخواهیم بود. آدمیکه مسجود ملایك است همان آدمی است که روح خدا درو دمیده شده است ولی اگر ازین روح بیگانه میشود شرالدواب است که باید حتی در ین سطح خاکدان جای گزین باشد، بلکه باید به اسفل السافلین برود. همه از باب حق ما را بخودشناسی امر وتوصیه فرموده اند ولی انسان چطور خود را شناخته میتواند با در آئینهٔ مابعدالطبیعه نظر نکند اگر چشم ما به کنگرهٔ عرش الهی دوخته نباشد واز آنجا از نظام عمومی کائنات واز قانون اساسی خطهٔ امکان و بالآخره از سنت جاوید خدا الهام نگیریم چطور خواهیم توانست که جان خود را به بدن ربط دهیم وچطور خواهیم توانست گریبان خود را از آن اسارتی خونین که در ین وحوش سواحل کانگو حکم فرماست خلاص کنیم.

میگویند فرق بین ما وحیوانات اینست که ما قوانین وضعی داریم وحیوانات ندارند ولی روزی که این قوانین وضعی به کوشش سوفسطائی های اروپا ارتباط خودرا از قوانین آسمانی واز آن نظام اعلای فطرت قطع نموده است کدام سعادت در آغوش بشر آمده است؟ خلم خداوند است که این قوانین تنگ را که «زمین را با آن فراخی آن تنگ میسازد» تحمل میکنند. آری قوانینی که از مبادی سامی مابعدالطبیعه واز مثال خیر و کمال واز هم آهنگی به قانون ابدی فطرت بیگانه باشد وبر شالودهٔ لذت و منفعت های حیوانی

نمایان شده باشد آخرالامر منتهی باین میشود که اسلحهٔ آتشی را قومی این قانون گذاران بهره وران در جه از چنگال ددان، های حیوانات و آن وحشیان قوی تر وظالمانه تر وفعال تر وهم بیدریغ تر شود .

اما نباید اشتباه کرد وارسطوئی را که در علاقهٔ مابعد الطبیعهٔ خود از افلاطون پائین تر است به سوفسطائی‌های جدید امروز مقایسه نمود؛ و یا او را محرک و یا سرمشق ایشان دانست. ارسطو ولو که بپایهٔ فکرت خدائی افلاطون نمیرسد ولی هیچگاه از مبادی ما بعد الطبیعه علاقه خود را قطع نمیکند و درهر مبحث پیوند خود را با آن دنیای قدسی تازه می‌نماید. این سوفسطائی های تازه، نه شاگردان عقل اند و نه پیروان الهام، ایشان چنانکه خوشه چین مکاتب لذت قیروانی و ابیقوری و سوفسطائی های یونان اند، که از آن خام لذت، درد آنرا که منفعت باشد گرفته و با انبیق های خود چهار آتشه نموده اند. ایشان نه این است که به ما بعد الطبیعه علاقه ندارند بلکه کوشش خود ساخته اند که از آن دور باشند . و این است که خداوند ایشان را بحدودشان موکل نموده است تا ببینیم که انجام شان بکجا میکشد .

ولی همهٔ اروپا باید باین چوب خط نرود ومخصوصاً مابعد الطبیعهٔ جرمنی چیزی است که احترام عمیق وستایش بلند ما را جانب خود جلب میکند .

آری! ارسطو در آخر کتاب «علم اخلاق نیکوماکوسی» که کنون در دست ما است طوریکه گفتیم قدری اظهار یأس میکند، ولی در عین حال دیده میشود که عمری را درین راه سپری کرده وسه اثر بزرگ اخلاقی را که عبارت از کتاب اخلاق مذکور که بزرگ ترین اثر اخلاقی اواست وهم از کتاب «اخلاق اودیمی» ونیز از «اخلاق کبیر» باشد بمیان آورده است که این زحمات او نشانه این است که ارسطو در آیندهٔ علم اخلاق امیدی بسرا داشته وبلکه باین قانون خدائی ایمانی نیز داشته است، و ایمان چیزی است که طبعاً همیشه در بین امید وبیم است. بیم ارسطو ازین بوده که تکامل سیر ارتقائی دارد و باید دورهٔ مقرره و مقدر خود را بپیماید و مخصوصاً که هواجس در داخل نفس انسان نیز موجود است که با این مبادی

در سیر است، وهم دوره‌هائی می‌آید که قوه باعلم معارضه می‌کند وامثال جوستانیان مردمی پیدامی شوند که دروازهٔ علم‌را قفل می‌زنند، وباانیکه شعور بشر راه انحراف را می‌گیرد ومکاتبی مانندمکتب لذت ومکتب منفعت بروی کار می‌آید که رهزن مبادیءسامی اخلاق میشود، وشاید امید ارسطو ازین نقطه بوده که‌میدانست اخلاق آن قانون خدائی است که بر لوح صدرانسان منقوش شده، وهروقت که باشد خداوند آنرا به یاری ومددگاری خود پیرومند می‌سازد، وشاید درعین حالی که‌او را بحث یك فیلسوف بیالوجی، نظریهٔ سیر بطی تکامل قدری مایوس‌می‌ساخت، نظریهٔ علماء آتوم نیز از نظر اوغائب نبوده، که فطرت توسط تیله وتنبه وحشت وجبر کار میکند، وپیدا می شوند مردانی خدائی که بیکبارگی اساس نهال قید سبعی را برکاوش کنند ونموء آنرا بحد تمام وکمال برسانند وآنرا باز دیگر از شاخسار سدرة المنتهی پیوند کنند تا سایهٔ آن خوشگوارتر ومیوه آن قدسی تر شود.

واقعاً اگر انکشاف اخلاق چیزی باشد که مرهون گام‌های‌اشتری ارتقائی باشدو بایدمنتظر شویم تادر اثر نشوء وارتقای عضویت، تطوراخلاقی‌هم پیش برود، دربن صورت ماهم بایدار ارسطومایوس تر باشیم ولی امروز ثابت شده میرود که انسان مولود ارث خود نیست بلکه مولود محیط است، وما خوش‌بختانه دیده ایم مردانی را که‌محیط می‌سازند وتاریخ ایجاد میکنند وشالودهٔ امتی را طرح می‌نمایند.

وازین رو برزعم خودکامیهای بربره ها وبرزعم تمرد نفس وشیطان وبرزغم اینکه سیاست، علم معاونت خودرا بمقابل مبادی اخلاق بآسمان‌افراشته، وهم برزعم اینکه دستهٔ از متفکرین صهبای اخلاق را بدرد لذت، ومنفعت وباقی مبادیء سوفسطائی مکدر کرده اند، بازهم دیده میشود که برق لامع برهان خدا ازبین این ابرهاوظلمات ثلاثهٔ که‌روی هم سراپرده زده ومقرا گم گشته است میدرخشد و چراغی که خدا در سینهٔ بشر افروخته است خاموش نمیگردد ولوکه مدتی مکسوف ومحجوب باشد مثلی‌می بینم که هروقت باشد امر خدا آمدنی و افراد وهم جمعیت‌ها، رشتهٔ جدائی وپیمان برادری منسلسك کردنی است.

می پرسند که چرا فرد نسبتاً بمبادی اخلاق پای بندی دارد وجامعه ها هیچگاه مبادی اخلاق را نمی شناسند وتخطی وتعدی رابر جامعه های دیگر به تنهاحق مشروع خود میدانند بلکه آنرا بحیث یك مبدأ شریف شناخته اند . بلی اخطای این سوال درینجا است که افراد هنوز به اخلاق راستین خود نرسیده اند اگرافراد این جامعه‌های متجاور اخلاقی را فرا گرفته باشند همانا اخلاق علم النفسی است که خودی علم النفسی ایشانرا تنمیه وتربیه کرده است . واین افراد به خودی اجتماعی وخودی حقیقی وخودی مابعد الطبیعه خود شناسائی پیدا نکرده اند وممکن نیست ازخودی نفسی مجتمعی بوجود آید که بتواند باخود ویا مجتمع دیگری سلوك کند. ولی مأیوس نیستیم از اینکه دیموکراسی حقیقی بمیان آید وافراد جامعه ها وبافرزندان بشر هستهٔ منفعت را رها کنند وگردا گرد روشنی خیر و مرکز و طبیعه و آمدهٔ کمال گرد آیند . زیرا مبدأ مسلمی است که بشر رااحتیاجات بهمدیگر جمع میکنند وایشانرا منافع از هم جدا میسازد ، طوریکه هر کس میداند که بشر همیشه محتاج خیر ومحتاج کمال است .

درین شبهه نیست که «لذت» در فن اخلاق که نسبتاً به ادیان ابتدائی تطبیق میشود بحیث مشرقی شناخته شده است . اما طبع غایه در آن ملحوظ نیست ولی سوفسطائی های اروپائی «لذت» رابحیث غایهٔ نهائی بشر قبول کرده اند . اگر نگوئیم که ایشان بهادیان آسمانی پیروی کرده اند ودیده اند که ادیان آسمانی لذت والم را انجام اعمال شناخته است هم راهی ندارد . زیرا لذت ادیان لذت ملائکی است که صبغهٔ خلود دارد و طبیعی است که چیز مادی نمیتواند جاوید گردد ، پس لذائذ مجرد ولذائذی که معنوی است گمشدهٔ حکیم است . و این همان لذتی است که سقراط دار روی آن جام شوکران را سر کشید ، این لذتی است بی الم وآتشی است بی دود که حیات تأملی ارسطو مظهری است ظاهری و دنیوی از آن لذایذ روحی و ابدی

وچون اخلاق در ادیان حقه بهرسه شکل فلسفی، علمی وفنی خود ملحوظ است البته در فن اخلاق آن، لذت بمظاهر پایان تر خود جلوه کرده است ولی پایان ترین این مظاهر باز هم چیزی است که مربوط است بما بعدالطبیعه وعالم مجرد ودنیای جاوید. که لذائذ و آلام جسمانی ومادی ولو که هر نامی را بر آن ها بگذارند باز هم ممکن نیست که بتوانند پا بعرصهٔ ماورای حیات وماورای طبیعت وصحنهٔ خلود بگذارند اما الذائذ فلسفی وعلم الکلامی اخلاق دینی چیزی است که سامی ترین مثلی است که عقل مجرد بشر با بال های الهامی خود توانسته است بسوی آن ها پرواز کند، زیرا لذت بی نهایتی حقیقت وکشف حجاب ظلمانی طبیعت ومشاهدهٔ جمال مطلق و آن هم درمقابل آرزو های دیرین و فراق های طولانی چیزیست که تنها درخور استعداد قدسی نوع بشراست وتنها بصیرت این پیکر روح خدا وند است که میتواند این ظرفیت را درروشنی نور حق بخود کسب کند.

پس این سوفسطائی های عصر جدید این مفکورات را از تسویلات نفس خود واز تسویلات سیاست، بروی کار آورده اند ونه دیدند که ادیان حقه با ایدیال های خیر و کمال خود تمام آفاق را گرفتند وسوفسطائی های یونان باین ایدیال های لذت ومنفعت خود نا کام صرف شدند. و بدبخت است آن روزیکه بشر خواست اخلاق را درراه سیاست استثمار کند و این گناهی است که احتقان مزمن آن انفجار شدیدی از پی دارد. ولی نگذارید که انفجار کند تا این مبانی که بر خلاف مبادی اخلاق بر پا شده است از پا بیفتد.

بشر را رستاخیز ها بیدار میکند، زیرا طوریکه تجربه برای هدایت خود بمبادی محتاج است، همچنین مبادی در صحت وتطبیقات به تجربیات باز نیازمندیهائی دارد وهمین اغلاط وانحراف های سنگین است که به انفجار های مدهش انذار میکند ولی آن انفجارها همیشه مضر نیست و یقین است روزی بشارت این را خواهد داد که چشم بشر به مبادی حقیقی واصلی اخلاق آشنا شده ودیگر این طفل یکشبه رهٔ صدساله میرود

وامروز اگر بدیدهٔ ژرف بنگریم خواهیم دید که باوجود همه این مبادی فاسد وبا اینکه مبادی اخلاق باعواصف وموج های خود خواهی ومنفعت؛ منافست وتخطی مشت و گریبان است ولی درعین حال دیده میشود که سراین مبادی جانب موج وجانب عا صفه با یك گردن افراشته بلنداست واین خود دلیلی است که مغلوب نشده وعنقریب فتح ونصرت خدا بازوی آنرا گرفتنی است از موسسات بین الاقوامی امروزه ولو هرچند مشتبك ومشبوه بنظر برسند بازهم بایدنه این عقیده باشیم که تماماً ازصبغهٔ اخلاقی عاری است. واگر فرض کنیم که تماماً از هیولای اخلاق خالی مطلق است. از این انکـار کرده نمیتوانیم که برقیافهٔ میمون اخلاق تظاهر کرده است. وهمین که میخواهند مقاصد خود رابه عنوان اخلاق معنون کنند علامهٔ اینست که کانون اخلاق بنای گرمی و نورافشانی را گذاشته است واین راباید بنقش داشته باشیم که درهرمؤسسه اگر یك فیصد عنصر اخلاق موجود باشد تنها همان یك عنصری است که درمیدان تنازع وانتخاب طبیعی گوی کامیابی رامی رباند وبر باقی عناصر غالب میشود زیرا اخلاق تنها عنصر یست که به بقا نامزد شده است

ماهمه میدانیم که محاکمه اسرای جنگ کاری بود که بدون غرایز ناتراش بدوی ومنافسه های جاهلیانه دیگر محرکی نداشت، ولی نباید فراموش کرد که اخلاق ولو که ازماتحت الشعور بشر باشد بغالب خود آغاز نموده وازپشت هر پرده کار میکند که باید سیار بدبین بود میگویند اقتصاد محرك بود که لینکن برخلاف برده فروشی قیام نمود درست است که اقتصاد محرك بزرگی بود ولی اگر ازپهلوی اخلاقی این مسئله صرف نظر میشود، چشم پوشی است ازحقیقت وانصاف، وانکاراست ازعظمت اخلاق وهم ناامیدیاست از کرامت انسان

عظمت اخلاق چیزی است که بطرف غایه نظر میکند وخلق عظیم غایهٔ عظیمی دارد. سیرت لذت اگر مکتبی داشته باشد باید عبارت ازپرو گرام عیش ونوش باشد، نه قانون اخلاق. وازطرف دیگر لذت بذر قه ایست برای ایفای وظیفهٔ عزیزه. وهیچ راهی نیست که لذت وبار همین لذائذ جسمی وحسی وحتی همان (غریزهٔ که متبوع لذت است) بتواند غایهٔ اخلاق ونصب العین یگانه حیات انسانی شود

منفعت، که مولود لذت و تملك بوده و بیشتر شکل متفاوتی دارد و کمتر به طبیعت اصلی انسان تکیه می کند، هنوز ارادت هم ضعیف است و نمیتواند همه پهلو های حیات را استیعاب کند و اگر احیاناً نزد بعضی‌ها غایهٔ محسوب شود باز هم غایه عرضی است که درراه بعضی غایات دیگر بکار می‌افتد که بهیچ صورت نمیتواند اهلیت آنرا پیدا کند که غایهٔ علم اخلاق گردد .

سعادت هم اگر بشکل ظاهر آن ملحوظ باشد وعبارت از مجموع و باهم آهنگی لذاید حسی گردد باز هم نمیتواند از مقوله لذت بیرون شود ولا جرم نمیتواند خود را غایه بودن اخلاق و حیات بامرد کند و حکم جه که یك سپاهی معمولی میتواند این گل قشنگ را بسینهٔ حیات زده و بعد حیات را باسعادت آن درراه غایات بزرگتری قربان گناه پیش کند . ولی سعادت درروشنی مابعد الطبیعه چیز دیگری است که دربارهٔ آن حرف می‌زنیم .

وظیفه اگر از دنیای علم النفس بیرون میشود و بدنیای مابعد الطبیعه اتصالی پیدا نمیکند صرفتی است بی هیولی و ممکن نیست غایهٔ حیات ویا اخلاق گردد زیرا وظیفه کلمه‌ایست که بدون غایه تصور شده نمیتواند، وظیفهٔ سپاهی، سلحشوری است وسلحشوری بی غایه چیزی نیست که جنبهٔ معقولیتی داشته باشد زیرا انسان آلهٔ محض شده نمیتواند و نمیتوان انسان‌را در میکانیزم دنیای امکان یك پرزهٔ محض‌ا بگذاشت و این چیزیست که کانت مؤسس مکتب وظیفه نیز آنرا بصراحت اظهارمیکند، ولی اگر وظیفه عبارت از تخلق باخلاق الله است البته چیزیست که صبغهٔ عمیقی از مابعد الطبیعه گرفته ومسئله‌ایست که باز مورد بحث ما قرار میگیرد .

«خیر» که شریفترین وشسته‌ترین غایات مفروضهٔ حیات شده است باز هم دیده میشود که کلمهٔ مبهمی است، و «خیر» بهمین مفهوم ظاهری خود بهمهٔ همین چیزهائی که گفتیم اطلاق شده میتواند . طوریکه می بینیم مکتب لذت، لذت‌را خیر میداند و مکتب منفعت سودرا خیر میگوید وهمچنین باقی مکاتب که اطلاق خیر وحتی خیر اعلی‌را بر غایهٔ مفروضهٔ

خود نموده اند . بلندترین خیر وعالی‌ترین آن ، همان «مثال‌خیر» افلاطون است که آنرا در رأس مثل خود قرار میدهد وآنرا مانند خورشید می‌شناسد که باقی مثل بروشنی آن ظاهر میشوند . که دراینصورت هم وقتیکه انسان به شعور خود رجوع میکند میداند که اینطور خورشید و اینطور راه نما نیز غایهٔ آخرین حیات و اخلاق شده نمیتواند وهنوز سلوکی را که به انجام نرسیده است قیادت‌میکند ولی غایهٔ ما آن انجامی است که نقطهٔ آخرین آمال وسلوك وحتی حیات‌ما است واینکه افلاطون این خیر را باخیر تمام کائنات همدوش میداند دلیل دیگری است که این غایهٔ آخرین نیست زیرا کائنات هم به انجامی نرسیده و هنوز سرگرم طی منازل است جانب معادی که برایش تقدیر شده است

آنهائی که لذت را غایه دانسته اند دلیل شان این است که لذت ماورای خود غایهٔ دیگری ندارد و انسان لذت را براه کدام مقصد دیگری بکار نمی اندازد و لا جرم باید غایهٔ آخرین وخیر اعلی باشد ولی این‌خاصیت ، موهبتی نیست که تنها برای لذت داده شده باشد، همه کشوف همین طور است که برای مقصد دیگری بکار نمی‌افتد. دلیل مکتب منفعت تنها همین حالات موجودهٔ کنونی است که درهرجا ندای هل من مزید پول است ایشان کیسهٔ خود را قدری پر دیده و میخواهند اخلاق را تابع امور بانکداری خود بسازند . این ها جمعیت پول را می خواهند نه جمعیت بشر را ؛ ایشان اخلاقی نیستند بلکه از جملهٔ آن سیاسیونی می باشند که با اخلاق بازی می کنند. این‌ها ازسوفسطائی‌های یونان نیز بی‌مسلك تر اند زیرا در وقت سوفسطائی های یونان بازار عسکری اسپارتا نسبت به بازارپول امروزه گرم تر بوده. ولی‌ایشان «پیروزی» را غایهٔ اخلاق ساخته بودند . طرفداران سعادت میگویند که آخرین مجاهدات انسانی برای‌نیل سعادت است وانسان در گرداب زندگی ازسعادت گوهر گرانمایه‌تری سراغ ندارد ولی خود شان چون بارها دیده اند که سعادت حتی با حیات در راه مطالب مهم‌تری قربان شده است باید دیگر باین عقیدهٔ خود ابرام نکنند . دلائل طرفداران وظیفه‌وخیر با اینکه عالیتر وقوی‌تر بود ، دیده‌شد که بجائی نرسیدورد شد.

پس غایه باید چیزی باشد که ما بعد ندارد، کمّ نباشد وازجود جوهر شی داشته باشد وهم مانند « سود » چیز خارجی و معنا ولائی نباشد . و نیز مانند و طبیعه که نفس کلمهٔ آن بر خلاف غایه‌است خبری نباشد که عبارت از طی منازل باشد . ونه هم آن خیری که قرار گفتهٔ ارسطو انسانی باشد .

غایه باید جوهری ترین خیرها وپایدارترین موجودات باشد ، واز نفس انسان بیرون نباشد ونتواند دریغهٔ خیر دیگری شود. ونیز ممکن نباشد که به هیچ راهی قربانی گردد وحتی انسان قدرت آنرا نداشته باشد که آنرا بکار دیگری بحیث دریغه بکاراندازد زیرا انسان دائماً غایه شده نمیتواند و از آن رو باید غایهٔ داشته باشد که ازان خیر گرانمایه تری موجود شده نتواند، که این صفات تنها میتواند درمثال « کمال » جمع شود ومثال کمال است که غایهٔ نهائی هر فرد و بلکه نصب العین آخرین نوع انسان وحتی سرمنزل آخرین کائنات است.

بقدر خدای واسع و علیم خبیر است که کائنات طبیعی در قوس وسعت خود جانب کمال مقدر خود رو بپایان است ، و کائنات عقلی درقوس معرفت بسوی کمال معنوی خود در کسب تحقق است ستاره‌ی خورشید در کانون فروزان حرم خودش درراه بخته شدن‌است وفاروزهٔ ماه‌پس از برآمدن‌از کوره درحال سرد شدن تدریجی است همهٔ این اجرام ، خواه بر مدار وخواه بر محور خود ، درخود سیر می کنند و کمال خود را در خود می یابند .

ولی انسان که‌در اول بهار خط و آخر خزان حس واقع شده و از قوس نزول جانب قوس صعود رو بپایان است بهر دو کمال کمال طبیعی و کمال شعوری نیازمند است وازین است که دیده میشود که عطش کمال هم درعصبیت وهم در شعور آن نهاده شده است او تنها موجودی است که میتواند جانب سرمنزل کمال خود گامی پیش بردارد و شیر تکامل خود را سریع تر سازد

« خورشید در نور افشانی خود ، و ماه در استعداد خود که برای اخذ نور دارد ، روز در تجلی خود ، وشب در پرده افگنی خود ، آسمان در ساختمان خود ، و زمین در وسعت خود ، مجهول است ، و بسوی سرنوشت مقدر

خودرهسپار. ولی نفس علاوه براینکه ازین عوالم طبیعی بهرهٔ دارد وبهمراه آن هاتحت همان نظام درتطور است ، ازخود ، سرمشرهٔ دارد که آن عبارت ازشعوروهم ازاراده است . او نه تنها برحسب نظام طبیعی سیر میکند بلکه آنرا نیز فهم میکند و نه تنها این نظام طبیعی نظام نگاه او است، بلکه بر نظام دیگری که نظام ادبی باشد نیز سلوکی دارد ،واین ازدولت شعور است، ولی مافوق این شعوری که شایدموجودات عاقل دیگری عین آنرا داشته باشند، ارادهٔ دارد که تنها مخصوص خودش میباشد که میتواند توسط آن اراده این نظام ادبی را مدد کند ویامخالفت نماید .

و این است که نه معمار آن نظام ادبی که ازطرف خداوند با والهام شده و بر لوح ضمیر او نقش گشته است سلوك خود را می داند و از وفاق و خلاف آن نظام یعنی خیر و شر و نیك رفتاری و بد رفتاری، و یا بعبارت دیگر فجور وتقوی معرفتی باو داده شده است پس آنکسیکه نفس را تزکیه میکند رستگار است و آنکه آنرا آلوده مینماید ناکام ومحروم است

پس درروشنی سورهٔ «والشمس» بما منکشف میشود که هدف هردوقوس دائرهٔ وجود حالت تکامل است واینکه برای تکامل، دونظام مادی وادبی موجود است ، واینکه انسان دربین این هردوقوس یعنی مقام (قاب قوسین) معرفت جای دارد.واینکه قانون اخلاق بحیث طل قانون ادبی ازطرف خداوند به نفس انسان الهام شده واز پس رو قانون اخلاق قانون وضعی نیست،وهم تماماً عکس آن قانون دینی نیست که توسط وحی نزول میکند،واینکه وظیفهٔ انسان وراه کامیابی او در تزکیه نفس است. واینکه نباید نفس را کشت ویا آلوده ومستور ساخت. که همهٔ این اشارات وارشادات تماماً مشعر از آن است که غایهٔ نفس انسانی کمال آن است یعنی کمال ادبی که طبعاً کمال جسمی هم باید آنرا بدرقه کنند

تزکیه چیست ؟ تزکیه معنی کشتن ؛ یا پامال کردن ، پدرود گفتن را نمی دهد تزکیه بمعنی پاك کردن وروشن ساختن وترقی دادن وبالا بردن قیمت یك چیز است .مثلاً فرض کنیم حس کنجکاوی؛شاید درنباتات بشکل غامضی موجود باشد

که نبات آنرا درراه بدست آوردن غذا ویا نسل بکار می‌اندازد، که ما امروز در نبات
هیچ ظاهری را از آن ندیده ایم ولی بالعکس در حیوان آنرا بشدت نهائی معاینه میکنیم.
تمام عمر یك روباه مثلاً صرف کنجکاوی است زیرا حیوانی است که هزار دشمن
دارد وهزاران خطر آنرا تهدید میکنند وباید کنجکاو باشد که مورد حمله واقع
نشود. ونیز روباه حیوان گوشت خواری است که باید شکار خود را پیدا کند
شکار او نیز جانور حساسی است که بدام آوردن آن کنجکاوی زیادی بکار دارد
که این حصهٔ کنجکاوی کسب شکار روباه از آن حصهٔ کنجکاوی دفاعی آن کمتر
نیست، و همچنین روباه باید برای بدست آوردن جفت خویش نیز کنجکاو باشد
وعلاوه بر آن باید برای اداره واعاشه وتربیه ودفاع جوجه های خود بار حصهٔ بزرگتری
از کنجکاوی داشته باشد.

وقتیکه از مطالعه حیوانات خلاص میشویم وفرصتی پیدا میکنیم که بحالت طوائف
وحشی خود نظری کنیم، می‌بینیم که عین آن حس کنجکاوی در بین طبقات وحشی
نیز موجود است. اما چون وحشی‌ها نوعاً انسان اند وانسان طبعاً موجود اجتماعی است
طبیعی است که این حس کنجکاوی در وحشی ها نسبتاً قدری کمتر فعالیت دارد،
ولا اقل از خطر هزاران حیوان دیگر محفوظ ترانند، ولی بالمقابل دیده می شود که
در اینشان دستهٔ معلوماتی جمع شده تیر و کمان و بعضی
آلاتی دارند که از طلوع علم وفن در اینشان اشعار میکنند

ولی پس از آن که بمطالعهٔ دنیای مدنیت خود می آئیم، می بینیم که حس
کنجکاوی ما خیلی کم شده و کنون از دولت شهرها وبرکت مدنیت و بیداری
پولیس ودر سایهٔ مقاولات وذر آغوش نکاح، دیگر دلیلی نمانده که از ترس
حیوانات ویا بفکر غذا ویا پیدا کردن کدام جفت مؤقتی و گذری نگران
باشیم. زیرا همه این چیز ها در کنار ما نهاده شده است، و چنین معلوم میشود
که کنون حس کنجکاوی چون بآن ضرورتی نیست از بین رفته باشد اما بالعکس

این حس کنجکاوی ما که بمصرف نمی رسد، نمرده وازبین نرفته است بلکه ذخیره شده است واز برکت سرمایهٔ همین ذخیره است که علوم و اکتشافات و هرچه را که از معرفت آفاق وانفس کسب نموده ایم نصیب ما شده است، پس گویا این علوم ومعارف ما واین اکتشافات محیرالعقولی که کرده ایم عبارت است از تزکیه حس کنجکاوی، طوریکه تمام فنون ظریفهٔ ما عبارت از تزکیه ذخائر غریزهٔ جنسی است.

ولی این تزکیه ایست که ما آنرا عملی نکرده ایم بلکه این عملیهٔ تطور و انکشاف فطرت است اما چون قوانین فطرت همیشه سرمشق ما است حتمی است که میتوانیم برحسب عقل وارادهٔ که مخصوص ماست این کار تزکیه را ما نیز عملی کنیم و کرامت ماهم در این است که ماتنها موجودی میباشیم که علاوه بر اینکه با تمام کائنات در سیر تکاملی مجبول ومتطوریم، خود ما نیز ارادتاً میتوانیم که در این غایهٔ عمومی قدمی فراتر بگذاریم واز گامهای آن کاروان، رفتار سریعتری داشته باشیم، واین «تیاسوفی» طریقهٔ محبت خدا. وآن محبت فلاطونی واین عرفان بلند وقدسی اسلامی کهپایهٔ مولانای بلخی وعطاروجنید وامثال ایشانرا بآسمان الهامات رنده وپیر حد ثهٔ رسانده. که علم ما بعد الطبیعه بشر دیگر اینقدر دردوسور را ندیده بود، تماماً نتیجهٔ تزکیهٔ عملی وارادی خود ماست که به عشق داده ایم وعشق هم اساساً چیز دیگری نبوده الا همان تزکیه غریزهٔ جنسی واین جا است صدق فرموده پیشوای ما که «شیطان من بدست من مسلمان شده».

اگر ماغریزهٔ جنسی را بکشیم رهبانی میشویم که حق خودرا ازجامعه میگیریم وواجب خودرا درمقابل آن ادا نمیکنیم واگر آنرا پامال میکنیم و فشار میدهیم عقدهٔ میگردد که مارا به جنون و ورشکسته گی اعصاب وانحرافات اخلاقی دچارمیسازد ولی اگر آنرا تزکیه میکنیم بمعراجی ارتقامیجوئیم که شایستهٔ مقام شقیق بلخی و شبلی وابراهیم ادهم است.

پس کمال است غایهٔ حیات وغایهٔ وجود. مامی بینیم که درعضویت وهم عقلیت ما، عشق مفرطی جانب کمال موجود است. می بینیم که دراندک صدمه جسمی همه قوای

عضوی ما ازقلب گرفته تا بند ماغ واز اعصاب گرفته تا عده ها و از خون گرفته تا حرارت غریزی همه در کار میشوند تا آن عضو صدمه دیده نقصان خودرا رفع کند، وبکمال سابق خود رسد. شعوراً هم حس میکنیم که هیچ چیزی قانع نمی باشیم وبهر خبر که موفق میشویم باز هم می بینیم که گم شدهٔ خودرا نیافته‌ایم. ولو که هم نتوانیم ازان نشانی بگوئیم. بلی! طالب کمالیم ولی نمیدانیم که نشان آن چیست؟

ما چطور توانستیم که بما بعدالطبیعه راه بریم وچطور فهمیدیم که واجب‌الوجود مستجمع جمیع صفات کمال ومبره از تمامی‌شوائب نقص وزوال است. آری! طالب کمال بودیم وتا کمال غایهٔ شعوری وما تحت الشعوری ما نمی بود ممکن نمی شد که بدینطور کمال قدسی و کمال برینی که فوق عقل ووهم‌است، پی‌می‌بردیم. وازین است که بگفتهٔ خیرالبشر «خودشناسی به‌خداشناسی منتهی می‌شود».

پس خداوند مثل اعلای کمال‌ما است وصفات‌او اسوهٔ افعال ما ست تا ببینیم که استعداد ما تا کدام اندازه است زیرا عنایت‌الهی چیزی نیست که علم وفلسفه اخلاق بتواند ازآن انکار کند.

آن‌جوان آراسته که‌در بدو این‌مرام‌خود ازآن ذکری‌دادیم اگرعنایت‌الهی شامل حال او شود واورا بصحبت صاحبدلی برساند، وآن صاحب دل رمز حق ونور نفیس را درو جود قوی وامین او فروخواند وبعد بارفته رفته عشق صمیم او ترکیه یابد و رنگ حقیقت گیرد، از عنایت الهی چه دور است که صدای حق را از شاخهٔ درخت وسینهٔ کوه بشنود، وعزیزه پدری اوطوری تزکیه وتسامی یابد که پدر معنوی قوم می شود وعریزهٔ تثبیت ذات او بجائی ارتقا یابد که بر دریا حکمرانی وبرصحرا فرماندهی نماید.

کمال غایه‌ایست لایتناهی‌واز کران تا کران کران ناسوت و کران لاهوت جولانگاه آنست وانسان یگانه شهسواری‌است که میتواند به عنان داری اراده ومهمیز شوق خود بآخرین درجهٔ استعداد خود، درین‌صحنه‌مسابقه کند ودرجه ومقام خود را دریابد، ولی دیگر موجودات بهمان سیر طبیعی وجبلی‌خود، مجبور ومجبول‌اندو نمیتوانند ازآن مدار ومحور خود گامی فراتر بگذارند

ولی آیا آن جوان تیز هوش ایرانی، که این دیباچه را می خواند، اعتراضی نخواهد کرد که این ایدیال کمال بانطوری که درین نامه ثبت شده است چیزی است که درخور پیغمبران وبزرگان است؟ آری این سوال خیلی بجاست. ولی پیغمبران وپیشوایان ومردان بزرگ برای این آمده اند که برای ما ایدیالی پیش کنند وغایهٔ حیات را بما نشان دهند وماهم وقتی بنور وفلاح نائل میشویم که درروشنی آن مثالها وآن غایات سیر نمائیم.

ایدیال هر قدر که بزرگ تر باشد بهمان اندازه سطح سلوک را بلند می برد وهر چند که قدسی باشد بهمان قدر، فضائل را تحریک میکند وهر اندازه که دارای عموم باشد حسّ سنجش واستدلال واجتهاد را بالا می برد.

آیا چه ایدیالی مثلاً دربارهٔ وطن خودداشته باشیم؟ اگر ایدیال را بر شالودهٔ لذت طرح کنیم و بخواهیم که کشورما مانند شهر پمپی پر از لذت باشد. ولی آیا شهر مذکور واقعاً پرازلذت بوده وتمام مردم تنها به عیش ونوش مشاغلت داشته اند؟ و آیا لذتی که منشأ همه غیرتها ومنافستها وعربدهها ومرافعهها وحتی انتحارهاست میتواند رشتهٔ وحدت اجتماعی یك مملکت شود؟ واگر مراد از لذت همان لذت سهل ابیقوری است البته چیزی است که میتوان آنرا بخوبی در تکیهٔ ابیقور مشاهده نمود که مشتی بیکار جمع شده وهرچه که بدون سعی وعمل بایشان برسد آنرا تناول کنند ویك مفکورهٔ عندی لذت را بخود تلقین نمایند.

واگر ایدیال خودرا براساس منفعت قراردهیم. آیا همه چیز مامقاولاتی نخواهد شد وحس برادری، برادری نژادی، دینی ووطنی ازبین نخواهد رفت؟ آیا ممکن است که اساس مدنیت یك کشور را بر عقیدهٔ تجارت چند فیصد طرح نمود؟ شك نیست که تجارت یك شعبهٔ حیات است وشاید کشور یك ویا دوکرسی برای تمهید این شعبه داشته باشد. ولی نمیشود که شش جهت کشوررامنفعت وتجارت فرا گیرد.

سعادت هم بهمفهومی که مادر صدد بحث آن هستیم طوریکه گفتیم ازمقولهٔ لذت خارج نیست و کشوریکه هر کس سعادت خودرا بخواهد کشور ویاملتی نیست. بلکه

عبارت از مجموع متفرق افراد منفرد خواهد بود ملتی خواهد شد که شاید خانه و موتر داشته باشد ولی راه و جاده را مالك باشد .

ایدیال وطبیعه هم چیزی است که بدون ایدیال کمال مصداقی یافته نمیتواند و تا ایدیال کمال نزد مردم روشن نشود عموماً و طبیعه رنگ عقلی و شگفته « هیگل » شکل خود کامی را خواهد گرفت و هم شاید که لذت جو واقعاً عقیده کند که باید لذت جوئی قانون عام شود . اشخاصی دیده شده اند که اطفال خود را شراب میدهند و عقیده دارند که این کار را برحسب وطبیعه می کنند و این خود دلیلی است که هیچ نخواهد این کار قانون عام شود .

اگر مثال خمر را ایدیال خود بسازیم ، درین شبهه نیست که ایدیال خوب وشریفی است ولی خمر نزد عامه برای خود مقیاسی ندارد ، الا اینکه شر را در مقابل آن استاده کنیم و خمر را نشر پر تله نموده خیر را انتخاب نمائیم ، ولی این کار باهمه خوبی های خود ، اخلاق وهم ایدیال را نسبی و اضافی میسازد و مطلقیت اخلاق را از بین می برد. وممکن است که اهون الشرین را بحیث خیر قبول کنیم درست است که حس اضطرار اهون الشرین را قبول میکنیم ولی آنرا شر گفته در خود گوارا میسازیم نه اینکه آنرا خیر میدانیم و خیر میشناسیم . خیرا علی نیز همین مشکلات را ایجاب میکند و هر کس آنرا به رعایهٔ معروضهٔ خود حمل می نماید زیرا مکتب لذت عقیده دارد که لذت خیر اعلی است و همچنین دیگران .

ولی اگر خیر ا علی طوریکه طبیعت عنوان ، آنرا تقاضا میکند رنگ حقیقی ما بعد الطبیعی خود را بگیرد طبیعی است که عبارت از « رفیق اعلی » جل سبحانه میشود و این چیزی است که عبارت است از رعایهٔ حقیقی و حقیقت کمال .

بلی خداوند است مثل اعلای کمال انسان ، وقانون ادبی فطرت و نظام اخلاقی است دستور جمعیت بشر . انسان بحیث فرد و بحیث جمعیت باید صفات خدا و سنت الله را معیار سلوك خودی شخصی و خودی اجتماعی خود سازد . خیر و شر دو کلمهٔ متقابلی است که ما نند شب و روز طبیعت تصادرا بمقابل همدیگر گرفته و ازین جهت است که گاهی شر توانسته است

مقابل خیر شکل تساوی وحتی امتیازی را بگیرد، طوریکه درعقاید ثنوی دیده میشود. ولی کمال و نقصان اینطور نیست وعلاقهٔ ذات البینی این دو کلمه علاقهٔ تضاد گفته نمیشود. بلکه از نوع علاقهٔ «عدم وملکه» است مانند بینائی و کوری، وازین رو نقصان هیچگاه نمیتواند مقابل کمال سری بالا کند. ما می بینیم اشخاصی را که به شر تظاهر می کنند وآنرا مظهر قوت خود میدانند، ولی کسی پیدا نمیشود که به نقص خود تظاهر وحتی اعتراف کند. تیمور کورگان به قتل عام که بزرگترین شر واقعی است تظاهر ومباهات میکرد ولی به فلج پای خود ولو که نقصان حقیقی نبود و خودش مسئول آن شناخته نمیشد هیچگاه تظاهری نمیکرد وحتی نمی خواست بآن اعتراف نماید وازین جهت خیلی میکوشید که آنرا پنهان سازد.

پس کمال است مسیر ومعاد انسان و کمال است غایهٔ حیات وانجام سلوک او و کمال است که آنرا در شعور ظاهر و خفی خود میجوید، وبشر تا بوده در جستجوی این بوده که معیار ومثال این کمال را جستجو کند وهمین جستجوی او بود که معرفت مثال اعلای کمال باو حاصل شد، و کنون نیز توسط سلوکی که اگر در روشنی این معرفت بکند میتواند بآن مثال اعلای کمال تقرب هم بجوید.

وازین رو خداوند نه تنها مسجود مشاعر ماست بلکه قبلهٔ اعمال نیز هست. نه تنها نجابت او وا جبی داریم که عبارت از ستایش ونیایش او باشد بلکه در خود حق اینرا نیز محسوس میکنیم که از آن نور آسمانها وزمین در مشی زندگی خود روشنی بگیریم.

کشوری که از داشتن مثال اعلای کمال محروم میشود لابد لذت «تحدث وفخور» وغرای جاه وعزت فخورانه «استعمار جوئی وتفوق نژادی» ومنافع منفعت (احتکار وتیموکراسی) جای آنرا میگیرد وچون این اصنام از دنیای معنوی واز قوس معرفت واز مقولهٔ نظام ادبی نیستند طبیعی است ما را با بار شی اجسام ومواد زیر برومیکنند. ومارا از منطرهٔ قانون فطرت وبالاخره قانون اخلاق، خارج میسازند واینجاست که همای بلند پرواز معرفت باید پر بست کند ودر دره های پست وظلمانی دنیای مادی آشیان گیرد تاشکار گرگان تنازع حیوانی وروبهان دسایس نفسانی شود.

مدنیتی که مراید نال کمال یونان است هزاران آیندهٔ کمال را در چهار سوی حیات در برابر خود استاده میبینند، زیرا کمال دارو ترین کعبه ایست که پیش روی مشاعر انسانی تجسم میکند. ما کمال را در قانون فطرت، در نظام ادبی، در قانون اخلاق، و اگر از هم تنزل کنیم، در عضویت، در تسلسل نوع، و در تمام انواع و حتی افراد، بچشم سرمی بینیم که درهمه جا عطشی است بطرف تکامل. که درین سلسله بقای اصلح علامهٔ بارز کمال است را گر اربن ها نیز صرف نظر کنیم خودما بهترین مرآت جمال حقیقت ولا جرم مظهر کمال آن میباشیم. مجاهدات قوای طبیعی ما برای رفع نقصان عضویت، و کوشش های شعوری ما به تعدیه وتنمیه وتنظیف جسم، واینکه حیات را لذیذ و گوارا سازیم، نشانهٔ کمال است و آن هم کمال روحی زیرا ما می بینیم هنرمند و زرگی که بروح هنر خود علاقه مند است، بچه اندازه در صفائی آلات خود میکوشد چون میداند که روح هنر او درین است که آلات او حسب دلخواه او کار دهد. همچنین انسانی که طالب کمال است میداند که جسم او بهترین ورسا ترین آلهٔ روح او است وبایدبکمال حدت ودقت وصفائی و صحت باشد تا بتواند بکمال رسائی در راه کمال روحی کار یک آله را بدهد.

غرایز ما که تعداد زیادی دارد. همه مانند فرشته گانی میباشند که حامل عرش کمال اند. ولی فرشته هائیکه اگر وظایف حقیقی وفطری ایشان را قبول نکنیم مانند شیطانهائی میگردند که مارا از راه تکامل منحرف نموده بقهقرای نقص وادار شی سوق میدهند. انسان حیوان یك حجیره گی نیست و کمال او در ین است که مرکب ترین ومشبك ترین کار گاه قدرت خداوند است وازین است که عقده عصبی تمام کائنات مادی ومعنوی وحلقهٔ وصل نظام طبیعی وادبی و(قاب قوسین) صعودی ونزولی گشته است، واین موجودی که راست بین ترین آئینهٔ جمال حقیقت کامل الصفات است. باید به تعداد صفات الهی خداوند ملکات وغرائزی داشته باشد وهمهٔ آن غرائز هم باید به اسوهٔ آن صفات قدسی همیشه در کار باشد. پس شعورما به غرائزما، بذات خود شعوری است به آن آیندهٔ کمالی که در چار سوی عناصر نفس ما نصب شده است.

واریس است وقتیکه برهنمائی مثال کمال باین غرائز پی می بریم ، ملزم است که باز برشیوهٔ کمال بپوئیم وراه نقصان را پیش نگیریم ، وبیس این حفظه و مؤکلین دنیای کمال ورقی گذاشته معضی رابیش از اندازه وزیاده بر مقتضیات عالم کمال بالا بریم و برخی را بر زمین زده ازخود دور کنیم . وبلکه بالعکس همهٔ آنها رادر سایهٔ صفات خداو ندپرورش دهیم وتز کیه نمائیم .

در دنیا مملکتی که بر یك غریزه ویابرخی از غرائز زنده گی میکند ، ناقص است وچیزی که ناقص باشد مانند مولودی که ناقص بدنیا می آید غالباً پا ئیدنی نیست ، زیرا طوریکه طبیعت دشمن خلاء است عضویت نیرد شمن نقصان است

چیزیکه درما تمام غرائز است در کشور تمام مؤسسات گفته میشود وطو ریکه ما باید همه غرائز را بهم آهنگی ذات الهیمی شان پرورش وتز کیه کنیم ، کشورهم باید همه مؤ سسات خودرا به تناسب باهمی آنها تربیه وتقویه وتسامی نماید . مردیکه مثلاً تنها غریزهٔ حصانت خودرا تقویه میکند وباقی غرائز خودرا میکشد زود است که به مقاطعهٔ برا در ان وطنی خود روی بروی شود وآنهم اگر پیشتر حرای خودرا ازطرف مجتمع ویا پو لیس ندیده باشد ، مملکتی که آنهم فی المثل بیشتر به قوهٔ عسکری خود غلو نمود ه باشد چیزی راخواهد دید که دولت عثمانی از فوج (انکشاریهٔ) خود دیده بود

شخصیکه به غریزهٔ حب ذات خود می پیچد وازدیگر غرائز عطف نظر نمکند ، اورا خودپرست وخودخواه وخودرای مگویند ونیزاینچنین حکو مت را مستبد ومطلق العنان می خوانند ، پس غریزهٔ تثبیت ذات چیزی است کـه میخوا هد کـه هر کـس بذات خود موجودیتی داشته باشد ومالك فکر ونظر به وباقی امور مربو طهٔ ذ ات خو د با شد واین چیزیست که امرورهستهٔ آزادی وحقوق بشر راتشکیل داده است ولی اینهم باید ، براساس قانون تکامل باشد یعنی غرائز دیـگر درنظر گـرفته شود ، و همچنین تناسب ور عایت ذات الهیمی افراد نیز ملحوظ باشد ، ورنه این غریزه درممالك مستمده ودیکتا توری نیز بخوبی مراعات شده است . زیرا آن کسیکه زمام قوهٔ مطلقه رابدست میگیرد ، شخصی است که به غریزهٔ تثبیت ذات خود نمایش خوبی میدهد ولی به ملاحظه ومراعات دیگر افراد

نیست . زیرا این غریزهٔ تثبیت ذات آن مرد مقتدر به غریزهٔ تثبیت ذات باقی افراد
پهلو میزند ، وازین است اشخاصیکه میخواهند غریزهٔ تثبیت ذات تمام افراد مراعات
شود باید حقوق وواجبات راپهلو به پهلو درنظر بگیرند

شخص آزاداست که غرائز خودرا اظهار نماید واین ازجملهٔ حقوق او است . ولی
بشرطیکه بواجبات او که ملاحظهٔ حقوق دیگران باشد پهلو نزند . مثلاً شخصی میتواند که
بداعیهٔ غریزهٔ اظهار ذات خود عریان نگردد ولی بشرطیکه عریان گشتن اومخالف بقوانین
وبه عادات وعقاید محیط نباشد وهم بشرطیکه موجب تحریك زجر واشمئزاز برخی دیگر
نشود . زیرا که غریزه باید بهم آهنگی باقی غرائز باشد وازین است که درطی اکتشاف
حیات شعوری بشر اینطور غرائز رفته‌رفته شکل تطور را گرفته وآهسته آهسته ترکیب
میگردند ورنگ تسامی خودرا در فنون نفیسه می یابند ، وهمچنین است غریزهٔ تملك
ویا غریزهٔ جنسی ویاهم غریزهٔ خصامت ، که‌همهٔ اینها دردائرهٔ حق‌خود وبسمت بواجبات
خودوهم به‌تناسب باقی غرائز وباقی افراد باید اظهار شوند و باید کوششی بعمل آید
که‌این غرائز ازبین نروند ، زیراا گراین غرائز بمیرند فقر وقطع نسل ومغلوبیت محض
راباربی آورند واین خودازیك طرف کمال نقصان است وازطرف دیگر این کار بانجا
خاتمه نمی یابد وآن غرائز ممکن نیست بمیرند بلکه محض اینکه ازنور شعور دور
شدند بمحاق عقده می‌افتند وبحیث عقده های مجنونانه وبشکل وحشت وظلم ودسیسه از
راه‌دیگری جلو اراده رامیگیرند وارادهٔ راشکل‌سائقهٔ درمی آورند غریزه‌طوریکه درحیوان
دیده میشود جبلی باتراش وباخراش است وحیوان درغریزهٔ خود ، حق و واجب را
نمی‌شناسد و ترکیبه‌را نمیداند ، غرائز آن کورو سرزور وخود خواه است . ولی انسانکه
صاحب ایدیال کمال پویان است نمیتواند بااین طور غرائز سلوك کند . وازین روباید
آنهارامهذب کند وهر کدام راجایش نشاند . وتااینطور نشودهم آهنگی ذات‌البینی شان
ممکن شده نمیتواند. قدم اول انسان اینست که‌غرائز راتربیه وتهذیب کند واین چیز نیست
که‌در سایهٔ شرع وقانون عملی‌شده میتواند ووقتیکه تهذیب وتربیه یافتند آنوقت آسان
است که‌هم آهنگ گردند ووقتیکه هم آهنگی به میان آمدآن وقت هر غریزه آزادی

خودرا می‌یابد ووقتیکه غرائز بایصورت حق آزادی را یافتند، آنگاه آزادی همه کاملا بنفع کار می‌آید وآنوقت از افراد آزاد، جامعهٔ آزاد بمیان آمدنی است و جامعهٔ آزاد آنست که کاروان حیات خودرا به گام های سریعتری جانب سر منزل کمال رانده بتواند، پس هم آهنگی غرایز، هم آهنگی روح وجسم وهم آهنگی مبادی وسلوك وهم آهنگی ذات البینی افراد، وبار هم آهنگی جامعه ها وبالآخره هم آهنگی است تقاضای اساسی فطرت ونظام ادبی وایـن خودراهی است که بدون سر منزل حقیقی کمال بدیگر طرفی نمیرود

زین نسخه که قیل وقال دارد پر وار جنون مآل دارد
گر گوش تو فهم حال دارد جمعیت دل کمال دارد

آشفته گی آنقدر هنر نیست

این بود مرام من دربارهٔ غایهٔ اخلاق که درین دیباچه عرض نمودم

مدت مدیدی بود که مشاغل سیاسی واداری مرا ازشرف حیات تأملی محروم نموده بود، ومن در خود حرمان عمیق حس میکردم . تا اینکه بتوفیق خدا و بدمو فق ومعین بوا بستم فراغتی بدست آرم تا بتوانم آن حیات گم شدهٔ خود را بجویم . وایـنك دریـن مدت کوتاهی که آنرا « بعث بعدالموت » خود انگاشته ام رسالهٔ (علم اخلاق نیکو ماکوسی) گرین ترین اثرارسطو را ترجمه نمودم وچون بوا سطهٔ ندانستن زبان یونانی، نتوانستم که این اثررا از زبان اصلی آن ترجمه کنم مجبور بودم که به تراجم آن رجوع کنم واز بین آن‌ها ترجمهٔ مستر، دی ، پی ، چیز (D.P.chase) را که بروح مؤلف نزدیك تر یافتم اززبان انگلیسی ترجمه نمودم وبا تمهیدی که بران نوشتم آنرا بنام مذکور فوق که بنام اصلی وگذاشته گی ارسطو نزدیك تر یافتم معنون نمودم اگرچه شیخ ابوعلی ابن مسکویه آنرا بنام (نیقوماخیا) وبرخی نیز بنام « علم اخلاق به نیقوما خوس » عنوان داده اند .

وچون مدتی که بیش از ۲۳ قرن است از روی صفحات این رساله عبور کرد وبسا افکاراز بین رفته وبسا نظریات که پس از آن بمیان آمده . لازم دانستم

که دآن ترجمه اکتفا نکنم و لمکه نام (مقدمهٔ علم اخلاق) مجموعهٔ را بمیان آورم که هم اثر مذکور را روشن ترسازد و هم خوانندهٔ عزیزرا بـا کثر دوره ها ومکـاتب فکری اخلاق آشنا کنند.

امید است این نوشته جـات' جوانـان جبههٔ جدیدی بـار کنند وایشان درین راهی که بد رواز هٔ فلسفهٔ حقیقی رهنمونی میکند ' به بینش رفتار کنند' تـا نقایصی که درین بـاره از طرف من بعمل آمده باشد' به همت ایشان رفع گردد واین شعبهٔ علم وفلسفه بکوشش ایشان فروغی یـابد .

جوانهـا لست که به عمیق ترین ارجـاء فطرت' ریشهٔ حیات دوانیده و جیلی طلم است که شاخسار آن برنك سطح پستی خم شود ویـا وحی که هوا ونور حقیقی خود را از آن میگیرد برسد .

جوان اگر به طبیعیات اهتمام میکند ویـا به کیمیا می گرایدویـا ریـاضیات می خواند ویـا به اجتماعیات توجه میکند ' البته برای این است که طبیعت خودرا بداند و خودرا تحلیل کند وحساب خود بر گیرد' و نظام عقلی و ادبی ضمیر خود را دریـابد . همهٔ اینها برای تحقیق خودی و کمال ذاتی است .

حیات' بـازیچه ودورهٔ زنده گی' دورهٔ تفریح نیست . این مرحلهٔ جدی ' معرفت جدی بکاردارد واین است که شغل مطالعه ' جدی ترین شئون زندگی است. کسانیکه کتاب واردات حافظهٔ خودرا زیربغل گرفته وبمدرسه می برند و آنجا جملات وارد فرا ثابت نمره وتاریخ وبیرون انتقاد' در آن کتاب ضبط وحفظ میکنند وباز بجا نه می آیند. چندان کـاری نکرده اند که شب باید برای رفع خستگی کتاب های افسانه بخوانند.

کوه کن کوه را می خراشد ولی مطالعه چی در آسمان رخنه پیدا میکند' در اعمـاق زمین فرو میرود . انسان از کائنـات بیگانه نیست ' عالم صغیری است که مینوت عالم کبیر است وهرچیزیکه در عالم کبیر است درین مینوت صغیر بخط ریزه ولی خوانائی نقش شده است . پس آنچه را که انسـان میداند و یا کسب میکند چیزی نیست که ازخودش بیرون باشد واگر ازخودش بیرون می بود ممکن نبود که آنرا فهم ویا کسب

میکرد . ماهیچ دانشی را ازخارج وارد نمیکنیم همان منقوشات داخلی ماست که آن تعمق و تأمل میکنیم . انسان کتاب مکمل وسر بمهری است که بدنیا می آید و کسب دانش او اینست که اوراق خود را مطالعه میکند وبروشنی نور روح خدا که در اوست خودرا می بیند ومی شناسد . اینجاست که اجزاء نفسی ما خود را ازهم جدا می نمایند یعنی وقتیکه ماخودرا مطالعه میکنیم و یا براعمال خود قضاوت مینمائیم . واینجاست که می بینیم یکی خواننده است ودیگرش کتاب، یکی قاضی است و دیگرش محکوم پس ما ازخود بیرون نیستیم ونه هم علم ما ازماخارج است ویا از خارج کسب وجود میکند .

اما بخود رسیدن، هم کار آسانی نیست وازهمین مشکلات است که یکی به باده نوشی پناه می برد ودیگرش به افسانه خوانی . این ها مردمی میباشند که ازخود ناامید شده میخواهند ازخود نرایند ورویِ خودرا ازخود بپوشند .

مطالعهٔ عمیق ، اعماق ژرف ونیلگون حیات رابهتر نشان میدهدوسلوك عمیقتر و متین تری را تقاضا میکند . ومطالعات سطحی انسانرا بظواهر طبیعت فریفته میسازد ولی متأسفانه درهم های سیمینی که شکوفه درقدم های ما نثار میکنند ، نمیتوانند دربازار حدیِ حیات ، آنطور نقدی شود که بتوانیم بهبهای آن بضاعتی بدست آوریم .

اگر گفتهٔ ارسطو راست باشد وجوان درخور فهم مسائلِ عمیق اجتماعی نباشد، لااقل باید اینقدر باشد که دردورهٔ تحصیل خود استعداد آنرا بیابد و حیات را درین دوره آن قدر رقیق ومطالعه را آنقدر بی پشت نگیرد که بوقت و نوبت آن درخورآن نباشد که به عمق حیات غوطه ور شود . حیات اخلاقی عبارت از (آنچه هست) نیست بلکه عبارت است از (آنچه خواهد شد) و جوان اگر بآیندهٔ مژده آور خود نظری داشته باشد ، باید هیچ آنی را ازحال حاضره از دست ندهد و تاروری که بنو جوانیِ کوهٔ پیکر حیات روبرو میشود خود را بکوشش عمیق و مطالعهٔ ژرف ، به عمق این دریا آشنا کند .

اگر مشاغل عمیق اجتماعی بگفتهٔ ارسطو ، کارپیران باشد، درین هیچ شبههٔ نیست که دورهٔ باید لیرم زمانی است که انسان پا بسن (١٨) میگذارد که اگر جوان درین

وقت دارای ایدیال نمیشود گویا بکمال آن دورهٔ سن خود نرسیده است . تا بینیم که جوانان امروزه و مردان فردای ماچه ایدیالی بخود انتخاب میکنند؛ و این نو شته جات ناچیز تاچه اندازه میتواند درس نازه باشان دستیاری نماید

که روزی رهروی درسرزمینی . بلطفش گفت رندی ره نشینی .
که‌ای سالك چه‌درانبانه‌داری ؟ بیا دامی بنه گر دانه داری .
جوابش دادو گفتا دانه دارم . ولی سیمرغ می باید شکارم .

« صلاح‌الدین سلجوقی »

اول : ماهیت علم اخلاق

تعریف علم اخلاق : مطالعهٔ منظم مسائل نهائی سلوک مثالی انسانی است، که فلسفهٔ اخلاق (۱) نیز نامیده میشود .

غرض علم اخلاق : شیخ ابوعلی ابن مسکویه، غرض اخلاق را چنین میگوید که «برای نفوس خلقی پیدا کنیم که همه افعال صادرهٔ آن خوب باشد وهم این افعال بتواند که بسهولت و بدون کدام زحمت ومشقتی ازما صادر شود».

ابن مسکویه که اخلاق را بحیث فنی می شناسد میگوید : اول باید بدانیم که ماهیت نفوس ما چیست وبرای چه در وجود ما گذاشته شده است، یعنی کمال و غایات آن کدام است وهم باید بدانیم که اگر قوا و ملکات نفس را بطور شایسته بکار می‌انداریم مارا برتبهٔ عالی میرساند وموجب فلاح میگردد .

ابن مسکویه، مبادی اخلاق را مربوط به علم النفس میداند، ولی نفس انسان را در مجرای سیر طبیعی منسلك نمیداند وآنرا از مقولهٔ اجسام و اعراض نمی‌شمارد وازین رو میگوید که اجسام تاشکل خودرا ازدست ندهد شکل دیگری را پذیرفته نمیتوانند ولی روح انسان، هزار شکل رایکی بعد دیگری بخود میگیرد وبداین‌وسیله بکمال میرسد، ابن مسکویه نفس را ازمادهٔ مجرد میداند وحتی از حواس نیز مستغنی می شمارد که بعقیدهٔ او نفس میتواند غلط حس را کشف کند وصحت ودقت وحقانیت حقایق عمیق را نیز از جدائی نزد

---

(۱) اخلاق درهمه زبانها، دراصل لغت خود از چیزی مشتق شده که معنی خوی ویا خصلت و یا عادت‌را میدهد ودر همه زبان ها طوریکه اخلاق جمع خلق است به صیغهٔ جمع آمده است .

ابن مسکویه، مربوط این موجود مجرد است واز این پهلو ابن مسکویه فن اخلاق را ازعلوم طبیعی جدا میداند .

گویا ابن مسکویه، درعقلیت خودمانند « کانت » وبیشتر مانند « سقراط » و « فلاطون » و « سپینوزا » و « هیگل » است، ولی درمورد ضرورت علم النفس، با « کانت » مخالف است اگرچه ابن مسکویه، دراحصر این موضوع، بعلم بودن وهم فلسفه بودن اخلاق بر عقیده میکند

موضوع علم اخلاق: عبارت است از افعال اختیاری یعنی سلوک انسان واز عادات وملکات او وبعبارت دیگر خلق وذات وشخصیت انسان وهم عبارت است از ان غایاتی که انسان عادتاً در راه آنها سلوک میکند وهم بالآخره عبارت است ازملاحظهٔ آنکه چه چیزا موجب راستی و کجی این غایات میشود آیا عادات خوب است ویا عادات بد؟.

کلمهٔ راست « حق » (۱) بمعنی مستقیم ونیز بمعنی مطابق به حقیقت وهم نیز مطابق به دستور آمده است . وقتیکه میگوئیم آن مرد راستکار است مقصد ما که کار او مطابق به حق وبه دستور است .

خوب « خیر » (۲) این کلمه بآن چیزی اطلاق میشود که آن چیز برای مقصد دیگری مفید باشد، چنانچه میگوئیم کنین برای تب لرزه خوب است، یعنی برای مقصدی که درنظر داریم خدمت خوبی کرده میتواند؛ ونیز بسا اوقات لفظ « خوب » به کاری اطلاق میگردد که ذریعهٔ کاروباغایهٔ دیگری نبوده وخود فی حدذاته غایه ومقصود ونصب العین باشد، وباین معنی است کلمهٔ مشهور « خیراعلی ونهائی » (Summum Bonum) که ازعهد قدیم تا کنون بحیث غایهٔ آخرین اعمال ماشناخته شده است .

---

(۱) درفارسی ولاتینی وبسیاری ازربان ها مصدر اشتقاقی نزدیکی دارد .

(۲) «خوب» که درعربی بمعنی خیراست و«خیر» اصلاً اسم تفضیل است اگرچه ظاهراً شکل وصیغه اصلی تفضیل رانداردء این کلمه بهمه زبان ها درعلم اخلاق بهآن روح تفضیلی خود استعمال شده است ولی «خوب» گاهی بمعنی نیک نیز آمده است مخصوصاً درحالیکه بمعنی غایهٔ نهائی نباشد ولی درموردی که بمعنی غایهٔ نهائی آمده باشد بمعنی نیک نیست بلکه بهمان روح ومفهوم تفضیلی خود است.

وقتیکه ما میگوئیم: علم اخلاق از درستی وخوبی سلوك انسان بحث میکند، مقصد ما، در اطراف این امر است که آیا این سلوك به آن انجامی که در نظر ماست خدمتی کرده میتواند؟ پس وقتیکه اینطور باشد وسلوك ما در وصول به آن انجام مطلوب به خدمتی کرده بتواند و برحسب آن دستوری باشد که به آن نصب العین رهنمونی کند، حتماً متضمن این امر نیز میباشد که آن انجام و آن نصب العین باید خواه مخواه بما معلوم باشد و زیرا که کسی دنبال شیء مجهول نمیرود.

غایه ها و نصب العین هائی که افعال اختیاری ما متوجه آن ها میگردد، بسیار است امثال. تجارت، زراعت، تعمیر، تدریس، تالیف وامثال آن ها ولی چون علما خلاق علم مجموعهٔ سلوك ها است، نه علم یك سلوك مخصوص، ازان رو هیچ یك از این سلوك های مخصوص فوق نمیتواند، موضوع علم اخلاق شود، الا آن انجام و غرض نهائی و برینی که تمام حیات ما متوجه آن است. و این همان خیر اعلی وخیر کثیر وخیر نهائی است.

اینجا شاید سوالی پیدا شود که آیا حیات انسان بذات خود نیز کدام غایهٔ نهائی دارد؟ زیرا تا جائیکه دیده می شود هر فرد برای خود غایهٔ جدا گانه دارد و ازین رو غایه ها عموماً زیاد ومتعدد است امثال. ثروت، جاه، اقتدار، نام، معرفت، محبت، خدمت، جنگجوئی، آشتی وامثال اینها این غایه هائی هستند که در اثر غرائز نمایان می آیند که علاوه بر آن ها، دیگر غایه های مرکبی نیز نصب العین مردم می شود، امثال علوم و فنون ومؤسسات اجتماعی وسیاسی وهم بار اشخاصی پیدا می شوند که این غایه ها را بیهوده میدانند و حتی ازان ها تنفر نموده وتصور می کنند بهترین کار این است که انسان نمیرد و آرام شود.

ولیکن با قدری دقت دیده میشود که اکثر این چیزها ی مذکور اغراض نهائی نمی باشند. ولی آیا بازهم غایهٔ نهائی برای زندگی انسان فرض شده میتواند؟ بلی این فرض ضروری است که یك مثال و یا نمونهٔ را در حیات در نظر داشته باشیم یعنی نزد ما معیار ومقیاسی موجود باشد که به طبق آن بتوانیم بسنجیم که این کار مثلاً از کار های دیگر بهتر است. پس کنون حقیقت این مثال واین نمونه ومعیار چیست؟ آیا یك غایهٔ نهائی مشخص ومعلومی موجود است که باقی کارها را با آن موازنه ومقایسه کنیم؟ و یا این است

که یک مجموعهٔ قوانین از بعضی منابع موثوق و مستند، بر ما فرض و تحمیل شده، و یا یک نمونهٔ زندگی یک انسان پیش روی ما گذاشته شده که حیات خود را برطبق آن پیش ببریم. و یا امثال اینها چیز دیگری ازین قبیل؟ بلی! چیزی که هست این است که باید رفته رفته حقیقت این نمونه و معیار را کشف کنیم، و از ین است که مکاتب و آراء زیادی در خلال دوره‌های گذشته کسب وجود کرده است. که بعضی ها آن خیر اعلی را عبارت از «لذت» میدانند و برخی آنرا «منفعت» تصور کرده اند و عدهٔ آن را «سعادت» نامیده اند و جمعی گفته اند که خیر اعلی عبارت از «وظیفه» است و دستهٔ آنرا «مثال خیر» و بیر جماعتی آنرا «کمال» خوانده اند.

و باز ممکن است سلوک انسانی را که موضوع علم و فلسفهٔ اخلاق است از پهلو های مختلف مطالعه کنیم مثلاً از پهلوی اوضاع خارجی محض واز روی رفتار حیوانات، که نظریهٔ تطوع (Behaviourism) است، و هم شاید که از پهلوی عملیات ذهنی که عقیدهٔ علم النفس است، و هم ممکن است از نقطه نظر محیط طبیعی واجتماعی ملحوظ گردد، که تا یک اندازه مربوط به علم الحیات و تاریخ طبیعی و علم الاجتماع است که مطالعهٔ این علوم برای علم الاخلاق از جملهٔ ضرور یات است.

مگر مسائل موضوعی اخلاق، اصلاً ماورای این چیزها است و در حقیقت آنقدرها بسیط نیست، مسائل اخلاق عبارت از حقایقی است که از روی قدر و از پهلوی ارزش خود ملحوظ میگردد که تحقیق عمیق تری بکار دارد.

علم اخلاق از علوم مثبته (Positive) نیست بلکه از علوم اصولی و قانونی Normative محسوب میگردد یعنی بدا به سلوک و به نفس عمل انسان متوجه نیست بلکه موضوع آن، سلوکی است که باید باآن تعلق میگیرد و بعبارت دیگر درین باره بحث نمی کند که سلوک چطور است، بلکه درین خصوص مباحثه دارد که سلوک باید چطور باشد، اگرچه این مفکورهٔ که سلوک چطور باید باشد تا درجهٔ موضوع علم تاریخ و یا تاریخ طبیعی و هم تا درجهٔ موضوع علم الاجتماع هم شده میتواند. ولی در علم اخلاق، روح مفکورهٔ فوق، بمعنی کلمه این است که علم اخلاق تا اندازهٔ که درخور و استعداد انسانیت است یعنی ماورای

چندو درمان ومکان باید اند بای اسانیت را بلند ببرد . اگر چه این کار دشواری است وحتی آن دانشمندانی که مدعی آن شده اند که وظیفهٔ خود را فوق احساسات و تعصبات عامه بشناسند، بلحم این کار بایشان دشوار است از این است که بسیار فلاسفهٔ احلاقی صراحتاً گفته اند که یگانه وظیفهٔ علم احلاق این است که نظریات متداولهٔ احلاقی را باشرح اشارات ودلالات آنها توصیح کنند که نزد ایشان کشف مفکوره های جدید احلاقی جزء وظیفهٔ علم احلاق محسوب شده نمیتواند .

بلی ! در تاریخ احلاق بعضاً دیده شده که امثال سوفسطها ولا ادریه ها برخلاف کفایت واعتبار مفکوره های عمومی، رای داده وبا احلاق متداوله مخالفت نموده اند، وهمچنین امثال «نیچه» و «سپنورا» جسارت این را کرده اند که مفکوره های نسبتاً جدیدی را معرفی نمایند.

بهر کیف احلاق بحیث یك شعبهٔ نظری سلوك، به علم اصول فقه وبه علم سیاست وهم به علم اقتصاد، تایك اندازه خویشاوندی دارد. ولی علم احلاق ازین علوم باین ممیزه احتلاف دارد که موضوع مشترك این علم هارا که (سلوك انسانی) باشد، از نقطهٔ نظر صواب و خطا مطالعه میکند .

علم احلاق ، در دوره های تاریخی خود، بحیث یك شعبهٔ فلسفه وهم بحیث یك شعبهٔ علم وبیز بحیث یك شعبهٔ فن وهم گاهی بحیث مرکب از دو ویا سه شعبه ازین شعبه ها به تناسب اجزاء خود شناخته شده است وظیفهٔ احلاق بحیث شعبهٔ فلسفه، این است که طبیعت و حقیقت بعضی تصورات را درمقابل نظریهٔ اساسی کائنات، تفحص کنند وازین روابط خوب یعنی «خیر» اصطلاحاً چنین مفهوم شده که صفت مطلق ونهائی وجود باشد واگر اینطور باشد طبیعی است که با دو صفت حقیقت که یکی راست «حق» ودیگرش «زیبا» است برابری می کنند وفقط همین مواد فلسفی است که بنام (علم احلاق) و (علم منطق) و (علم زیبا پسندی) معرفی شده است، که اینك مقارنهٔ علم احلاق را باقی علوم به تفصیل بیشتری نشان میدهیم .

(۱) علم اخلاق علم طبیعی است و یا علم قانونی ، اینکه مبحوث عنهای علم اخلاق عبارت از آیدیال و نصب العین و نمونه و مثال و معیار است، دلیل خوبی است که علم احلاق با بدار بسیاری علوم امتیازی داشته باشد، بسیار علوم، مربوط به بعضی مسائلی است که از تجربیات ما در اطراف

بعضی صنوف اشیاء بدست می‌آید (مثلا دربارهٔ احجار واشجار) ویا در اطراف بعضی صنوف واوقات (مانند مظاهر آواز وبرق) انطور علوم هیچ نصب العینی که انسان باید بآن برسد و هم هیچ نمونه ومعیاری که اعمال باید به طبق آن سنجیده شود، توجه وتعلقی ندارد

پس علم اخلاق اعتبار یکه ازعلوم طبیعی دارد این است که بطور مستقیم به احکامی متعلق است که انسان عملا آرزو مند نائل شدن به آن انجام میباشد، ویا به نمونه و مثالی ارتباط دارد که انسان می گردد که خودرا بآن نمونه بطبیق ویا تعریف کند

اما این تنها اعتبارعلم اخلاق نیست که علم مقیاسی است، بلکه یک دسته علوم است که بهمین منوال مقیاسی وقانونی (Normative) نامیده میشود یعنی علومیکه ضوابط وقوانین وضع میکند و باحاصر بگوئیم علومیکه منکوشد نامعیار ومثال هائی برروی کار آورد که بتواند برحسب آنها قوانین وضوابطی را وضع کند. که از ین قبیل است علم طب (Hygiexnics) که از ماهیت اعتبار این صحت، سقم واز قوا نیکه در عایت آن صحت رابدست آورده میتوانیم واز بیماری جلوگیری میکنیم، بحث میکند.
اگرچه بسیاری ازین علوم طبع مزدوج ومرکبی دارد، که پهلوی طبیعی آن از پهلوی قانونی آن جدا است. مثلاً ممکن است درطب پهلوی حقائق وخواص طبیعی اد و یه از جنبهٔ اینکه قانون ومقیاس صحت چیست، جدا شود

وبعضی اوقات هردو پهلوی علم آنقدر باهم مساوی ومتوازن است که بمشکل میتوان گفت علم مذکور علم قانونی ومقیاسی است ویا علم طبیعی. چنانچه این تساوی واضحاً درعلم اقتصاد سیاسی دیده میشود وممکن است درین طور حالات اینطور علم را بدوشعبهٔ جدا گانه تقسیم کنیم وورانت زیادی را بین هر دو قائل شویم.
درعلم اخلاق پهلوی قانونی آن بسیار قوی است اگرچه جنبهٔ طبیعی آن هم تماماً غیرملحوظ نیست. ومیتوان حقایق اخلاقی وهم قوانین اخلاقي وهم در عین حال مثل ونمونه های اخلاقی رادرین علم بصورت مشاهده نمود.

سلوك سگ ها(۱) که قتل را وطیفهٔ قطعی خود میدانند، موجب بمیان آمدن یك حقیقت مهم اخلاقی است که در نفس الامر وجود دارد اما اخلاق هیچگاه اینچنین چیز را بحیث قانون و یا مقیاس اخلاقی عام شناخته نمیتواند و یا مثلاً و عادات جمشید حقایق اخلاقی ثابتی است در آریانای قدیم، و همچنین «سوما» در قلمرو «اوستا» در میان همه دردهاست ولیکن کنون هیچیك ازین ها نمیتوانند برای ما قانون ومثالی شود پس فرقی است بین علمیکه از حقایق اخلاقی بحث میکند وعلمیکه از قوانین وایدیال (مثال) های اخلاقی، که علم اول الذکر مفهوم وسیع تری عبارت است ازعلم الاجتماع وعلم مؤخر الذکر عبارت است از علم اخلاق اول الذکر علم طبیعی و مثبت گفته میشود ومؤخر الذکر علم قانونی ومعیاری اگرچه در تعلیمات علم موخر الذکر نمیتوانیم ازملاحظات علم اول الذکر مستغنی شویم

(۲) علم اخلاق نه علم عملی است و نه هم فن: اینجا چیز دیگری هم موجود است که باید گفته شود

علومیکه در جملات سابق بحث علوم قانونی ومعیاری شناخته شده است تماماً یکسان نیست بعضی از آنها مخصوصاً طوریکه اصطلاح شده است آلی است که در تحقق ووجود بعضی از غایات مطلوبه بحث آله بکار می افتد، وبعضی ازآن علوم بیشتر علاقه مند است به تمثیل وایضاح آن غایات و مثلی که مربوط به بعضی اشکال فعل وعمل است، وبهتر است که ماعنوان علوم قانونی ومعیاری را باین علوم موخر الذکر بدهیم وعلوم مقدم الذکر را علوم عملی بخوانیم. علم طب مثلاً بیشتر علم عملی است نه قانونی زیرا طب از ایدیال ومثال ومعیار صحت بحث نمیکند واین بحث طبعاً ازوظیفهٔ (فزیولوجی) علم وظایف اعضاء است بلکه طب از ذرایعی بحث میکند که شاید صحت بحیث محصول ویا غایهٔ آنها شناخته شود وازین نقطه است که علم اخلاق هم گاهی بحیث علم عملی شناخته شده

(۱) میگویند قومی در هند بوده ویاهست که تربیهٔ قومی درین شان نهب وقتل است وآنرا فریضهٔ ملی و اخلاقی خود میدانند.

است ومخصوصا توسط آن نویسندگانی که تصور میکنند ممکن است یك غایهٔ مشخص را برای انسان تعیین کنند وهمه را مثلا بطرف خیر اعلی Summum Bonum مجبور نمایند چنانچه مکتب منفعت (Utilitarian) اینطور کرد و (بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد) غایه ونصب العین اخلاق شناخته ووظیفهٔ علم اخلاق را درین دانسته که برای این غایه وسائلی را بدهد و تهیه کند . عیناً مثلی که شاگردان علم طب برای جلوگیری از امراض مسری، درایع موثری را می‌سنجند

بسیاری نویسندگان طرفدار این اند که علم اخلاق نظری محض است نه علم عملی، و این نظریه صحیح تراست. وظیفهٔ علم قانونی این است که یك مثال ونمونه ومعیار را معین کند، نه اینکه حتما باید ضوابطی را برای وصول آن مثال وضع نماید، مثلاً علم زیبا پسندی علم قانونی ومعیاری است زیرا که مربوط است به معیار زیبائی نه اینکه باید ذرایع وضوابطی را برای وصول به زیبائی معین نماید وهمینطور است علم اخلاق که درباره مثال های خوب وراست بحث می کند نه مستقیماً در اینکه این مثال ها ومعیارها چگونه حاصل می‌شود

پس علم اخلاق باآنکه علم قانونی ومقیاسی است باز هم نباید که علم عملی شناخته شود، وقتیکه اخلاق نتواند که علم عملی شود، پس بطریق اولی نمیتواند نوعی از فن باشد

اگر چه موقع سوالی هست که چرا منطق واخلاق در جملهٔ فن محسوب نباشند درحالیکه نوع تعلقی بعمل دارند، چنانچه بعضی ها منطق را فن تفکر نامیده اند، واگرچه این نام را به اخلاق نداده و آن را فن سلوك نگفته اند، ولیکن رفتاری که با آن شده نشان میدهد که آنرا بحیث یك فن محسوب کرده اند چنانچه ابن مسکویه صریحاً آنرا فن نامیده است واگرچه درین باره تحقیقاتی کردنی هستیم ولیکن بهر حال چنین معلوم می‌شود، که اکثر علماء نام فن را به منطق ویا اخلاق اطلاق نکرده واین

کار را مستحسن شمرده اند ولی باید عملی را که موجب اشتباه مردم شده واین دو علم رایکی محسوب کرده اند بیان کنیم

درهمه علم های عملی این سوال بمیان می‌آید که آیا دستور عام را در حد ذات آنها درنظر بگیریم ویا بهمراهی فن ملحوظداشته باشیم، وجواب این است که اگر مابین فرق مطلقی رابین علم وبین فن معتقد شویم در آن حال علم عملی باید از هر دو بیرون شود ویا درهردو داخل شود علم بما می آموزد که «بدانیم» وفن بما می آموزد که «بکنیم» ولیکن علم عملی بما می‌آموزد که «بدانیم چطور بکنیم» دستور عام با اینکه ذاتاً علم است باز هم به فن بی ارتباط نیست . چنانچه فنی نیست که بعلم ویا علوم متعدد هیچ ارتباطی نداشته باشد مثلاً فن نقاشی میتواند که ازاستفاده های زیادی را از علم مرئیات وعلم تشریح وعلم نباتات وعلم طبقات الارض و باقی علوم بگیرد و همچنین فن دریانوردی نیز میشود که ازعلم هیئت وعلم مقناطیس وعلم سمعیات وعلم توازن و تماطعات مانعات وباقی علوم استفاده کند، اگر چه این ارتباطات وعلایق بسیار مستقیم نیست ولی رابطه واتکای فن بآن علمی که درهمان موضوع است زیادتر است، طوریکه فن خطابت بعلم خطابت بیشتر مربوط ومتکی است باندازهٔ که اگر دستور علم بطور تفصیل بمیان آید دیگر احتیاجی بفن نمی ماند. که باین هم باید از فرق زیادی که درین علم عملی وفن آن است صرف نظر کنیم زیرا بسیار مردم اند که بسیار علم آشنائی دارند واما از فن آن بیخبر اند وهم بسیاری فنون اند که هیچگاه بمقابل علم آمده نمیتوانند زیرا که تماماً مربوط به مهارت و استعداد شخصی انسان است مانند طباخی که در حقیقت در مقابل خود علم مربوطی ندارد بطوری که فن تردستی ودست بازی ویامزاح وبالآخره شاعری بمقابل‌خود علمی ندارد .

ولی اگر اخلاق عبارت از فلسفه ویا علم هم باشد مانع آن شده نمیتواند که دربارهٔ اخلاق فنی هم‌موجود باشد مثلاً اخلاق بحیث فلسفه عبارت ازان باشد که‌مبادی اولی اخلاق را کشف کند، واخلاق بحیث علم «سائنس»متعلق باین باشد که قوانین

وضوابط آن نظم و ترتیب یابد؛ واخلاق بحث فن مربوط باین باشد که آن اصول و قوانین را در عمل تطبیق دهد تا بتواند بانسان در نتیجه سعادت خود برسد .

این اصول شاید طبعاً مانند هدایات و یا اوامری باشد که داده و گفته می شود یا مثل فارمول های تکنیکی خواهد بود که راه عملیات را برای فرد در وصول غایهٔ مأمول او به بهترین اسلوب نشان میدهد . این اصول در نوع خود از اصول موضوعهٔ نقاشی و نجاری تفاوتی ندارد اخلاق بحث فن ممکن است که نتیجهٔ فلسفهٔ عمومی سلوك باشد و یا نتیجهٔ تحلیل علمی آن واز نقطهٔ نظر اینکه فن اخلاق نتیجهٔ فلسفهٔ عمومی است یك نویسندهٔ تازه Sorley در قاموس فلسفه و روحیات خود در بارهٔ علم اخلاق میگوید « ما نه تنها باید بهمراه سلوك عملی معامله کنیم بلکه باید با مفکورهٔ خیر و صواب آن سلوك سر و کار کنیم تا برحسب آن بتوانیم برای سلوك عملی اصول وضوابطی وضع نمائیم » واضحاً ازین جمله معلوم می شود که در نتیجهٔ اخلاق اساس فلسفی «مفکوره» در نظر گرفته شده است تا اصول عمل سلوك ازان منتج شده بتواند بنابرین صورت اخلاق بحیث یك فن میتواند تابع یك فلسفه و یا یك سائنس (علم) باشد همه این افکار در بارهٔ اینکه اخلاق فلسفه است یا علم و یا فن میتواند که پهلو به پهلو متوازیاً عرض وجود کنند . بسیاری مباحث اخلاق را میتوانیم که به حیث مباحث فلسفی شناسیم و همچنین بسیار مسائل آن در طبع خود مسائل علمی است و بسیاری آنها عملی و مربوط به فن است . ولیکن هیچ ممکن نیست که این هر سه شعبه دریك نقطه و بحث اخلاقی جمع شود عموماً آنهائی که میگویند اخلاق شعبهٔ فلسفه است ، از دیگر پهلو های آن انکار میکنند ومیگویند هر شرح و بیانی که ازعمل داده شود واز مفکورهٔ سلوك جدا باشد مستحق آن نیست که نام اخلاق بآن گذاشته شود گویا این چیز هائی که ما فوقاً در بارهٔ اینکه اخلاق علم است بیان کردیم نزد مردمیکه آنرا فلسفه میدانند تماماً از شعبه های تاریخ ویا علم الاجتماع و یا علم الروح است که به فلسفهٔ اخلاق ارتباطی ندارد .

گرین Green که اخلاق را فلسفه میداند و به مابعد الطبیعه ارتباط میدهد از پهلوی علمی آن انکار میکند و همچنین اشخاصی که خود را مصروف تحلیلات علمی سلوك

احلاقی نموده اند لىر تماماً ارجهات فلسفی احلاق انکار نموده اند « بنتام » میگوید که همه جستجو های فلسفی در علم احلاق محکوم به عقم و بیهودگی است یك نو یسندهٔ مسارتاره لیرلی ستیفن leslie stephen در کتاب خود « علم الاحلاق » Science of Ethics میگوید:

« قطع نظر از اینکه در آیندهٔ دور، کدام علم مابعد الطبیعه و یا فلسفه برای سلوك ممکن ومعین خواهد شد فعلاً نظریات مابعد الطبیعه برای احلاق بیجا و نامناسب است » .

(۳) علم طبیعی و علم احلاق : در قدیم تصور میشد که شاید فعل و انفعال طبیعی اثری در احلاق داشته باشد و لیکن کنون که فکر آزادی اراده و نیت در احلاق موقع بزرگی یافته است معارضات زیادی در بین این علم و تطبیق قانون علت ومعلول پیداشده، که در آینده بحث خواهد شد .

البته علم احلاق بطور غیر مستقیم به علم طبیعی ارتباطی دارد . زیرا که قوانین طبیعی بهتر و بیشتر میتواند مارا به نتایج سلوك ما آشنا کند .

واین هم در صورتیکه تفصیل سلوك در نظر باشد . نه در مبادی عمومی که رهنمای سلوك است یك مرد عصری امروزه ارقوای طبیعی ومظاهر طبیعت ترسی ندارد ترس او زیاده تر ازین است که آب ویا هوا آلوده نباشد. وبالجمله علم طبیعی برای احلاق اینقدر فایده میکند که اینانرا ارمحیط طبیعی که حیات احلاقی دران بسر میکند واقف میسازد .

(٤) علم اخلاق و علم الحیات : علاقهٔ بیولوجی به علم احلاق بیشتر است ازان علاقهٔ که علوم طبیعی به احلاق دارد، اگرچه علاقهٔ احلاق و بیولوجی هم بطورمستقیم نیست.

بعضی نویسندگان جدید که زیر نفوذ نظریه نشوء وارتقاء رفته اند علاقهٔ بیولوجی و احلاق را بیشتر ونزدیك تر و زیاده تر ازان چه گفته شد قرار داده اند . این ها تصور کرده اند که خوبی وبدی سلوك، باین معیار شناخته می شود که چقدر به انکشاف و ترقی حیات خدمت میکند ویا بالعکس . وازین رو باید خوبی و بدی سلوك که

این نوع باشد در حیوانات پست و بلند و هم در انسان تفاوتی نداشته باشد، که در این باره در ثانی بحث خواهد شد .

ولیکن اینجا همین قدر کافی است که سلوك بحیث یك کلمهٔ مصطلحی که در اخلاق استعمال میشود، بدون اینکه تابع یك اراده و نیت عقلی باشد، دیگر معنی داشته نمیتواند، که باید انکشاف و ترقی حیات هم برحسب آن باشد، وبالنتیجه بیولوجی هیچ یك اثر مستقیمی در علم اخلاق ندارد. مطالعهٔ حیات حیوانات بدون شك روشنی خوبی را برشعور اخلاقی می اندازد بشرطیکه حیات حیوانات از پهلوی سیکالوجی مطالعه شود نه از جهت بیولوجی .

(٥) علم النفس و علم اخلاق : عملیات احساس، تهیج ، رضا وغیره چیزهائی هستند که شاگرد اخلاق بآن نیازمند است بلکه هنوز بیشتر از آنکه طالب العلم منطق بمفاهیم فکری واستدلال محتاج است که بملاحظهٔ همه اینها در قلمرو علم النفس صورت میگیرد .

علم النفس چنانچه گفتیم حقیقتاً ارتباطی به اخلاق و هم بمنطق و هم به زیبا پسندی دارد .

ولی این هم نا گفته نماند که سلوك انسانی بیشتر در یك زمینهٔ اجتماعی نشایافته است . اکثر افعال ما اهمیت بیشتر خود را وقتی کسب می کنند که در برابر همنوعان ما واقع شوند. پس درمورد اخلاق بهتر است که علم النفس را از یك نقطهٔ نظری که بیشتر اجتماعی باشد مطالعه کنیم. مثلا مطالعهٔ زبان ومطالعهٔ عادات مردمان وحشی و مطالعهٔ نمو هوسسات وغیره می تواند که روشنی زیادی به انکشاف عمومی ذهن انسانی بیندازد. مخصوصاً درروابط او به محیط اجتماعی او. کلمهٔ علم النفس بمعنی عام خود وهم از نقطهٔ نظر علم اخلاق آن علمی است که مظهر اجتماعی داشته باشد .

مطالعات حقایق د هنی وار پهلوی ار تباط به جمعیت بشر علا قهٔ ... تقسمی به علم احلاق دارد، سست دآن علم النفسی که تماماً فردی است .

(٦) منطق، زیباپسندی وعلم اخلاق: این سه علم، حسابات قبلاً تقسیم، ار یك اصل اند وهرسه علم قانونی ومعیاری‌اند، نه علم مثبت وهرسه درجستجوی حقایق وعلاقهٔ ذات البینی حقایق بوده در بحث وجستجوی معیار ها می باشند منطق مقیاس حقیقت را مورد بحث ساخته است وبه صائب بودن عملیات مختلفه فکر ارتباط دارد . زیبا پسندی واخلاق هم گفته میشود که به بها وکرامت علاقه مند بد . زیبا پسندی به معیار جمال علاقه میگیرد وبا بعبارت دیگر «به بهای احساس» . اخلاق با مقیاس خیر ارتباط دارد کهما آنرا بعبارت دیگر «کرامت» میگوئیم پس صواب وبها وکرامت موضوعات این سه علم می‌باشند . واینها آنقدر بهم مربوط اند که شاید گفته شود که اخلاق، منطق سلوك است وازطرف دیگر مطالعهٔ کلمهٔ خوب «خیر» ارتباط قریبی به مطالعهٔ کلمهٔ «زیبا» داردواز روی این ارتباط است که درلغت زبان‌ودرزبان دری کلمهٔ خوب بمعنی خیر احلاقی و هم زیبای زیبا پسندی استعمال شده است . همچنین لفظ قشنگ به هردو مفهوم اطلاق شده است اگر گاهی هم اشتباهی شده باشد که بین سلوك احلاقی وبین بعیس التباسی بعمل آمده است همین الفاظ مشترك مافرابین خود آن را رفع میکند، مثلا کلمهٔ زیبا بمعنی مناسب است و گفته می‌شود که این جامه ببالای ماندو زیبانیست، وبا این خوی بطینت پاك تو زیبا نیست . پس فرق بین این دو موجب زیبائی است ازروی تناسب ظاهری وطبیعی است، وسلوك اگر زیبا است از روی تناسب بمعنی وبه خودی وبه مثال ومعیار است .

(۷) علم ما بعد الطبیعه و علم اخلاق : شاید در استدلالات منطقی و در سلسلهٔ افکار تا مدتی بمحض ملاحظات قوام ظاهری اشیاء قانع شویم. ولی زود وقتی میرسد که بآن قانع نشده و از آن مرحله بگذریم و توسط یك استقراء منطقی باین نقطه برسیم که قوام دائمی افکار وابسته است به حقایق فطرت؛ که بار این امر ما را وادار می کند که در ماهیت نهائی حقیقت آنها بپیچیم، و همین طور وقتی که دربارهٔ چیز (زیبا) بحث می کنیم شاید در قدم اول بهمین قدر قانع شویم که آن چیز خوش آیند و خوشگوار است. ولیکن زود است که مجبور بجستجو شویم که این خوشگواری و لذت اشیاء تنها ظاهری و نظر فریب است و یا اینکه ماهیت حقیقی هم دارد. که باین صورت در هر دو واقعهٔ فوق کار ما به علم ما بعد الطبیعه میکشد و عین این واقعه است در علم اخلاق. وقتیکه ما نخواهیم که قیمت علمی و حقیقی حیات انسانی را بدانیم وادار می شویم که طبیعت جوهری شخصیت انسان را دریافت نمائیم و بدانیم که موقع انسان در کائناتی که هستی حقیقی دارد چیست؟ اگر چه ممکن است در منطق و زیبا پسندی و هم اخلاق بدون اینکه بمسائل انتهائی اصول تکوین توغل نمائیم، تا اندازهٔ زیادی پیش برویم ولی بالآخره سخن ما بآنجا رسیدنی است.

(۸) علم اخلاق و فلسفهٔ سیاسی : ما تا اینجا بآن علومی در تماس بودیم که اخلاق بآنها اتکاء داشت. کنون بآن علومی سر و کار داریم که بر اخلاق متکی می باشند، که این علوم را ممکن است زیر این عنوان «فلسفهٔ سیاسی و یا اجتماعی» بیاوریم. طوری که پیشتر گفتیم مطالعهٔ سلوك چیزی است که ما را بمطالعهٔ حیات اجتماعی وادار میکند زیرا که انسان تنها و بدون اجتماع کلمه ایست که به فهم انسان نمی آید و انسان همیشه طبعاً عضو یك جامعهٔ می باشد چنانچه ارسطو انسان را حیوان اجتماعی خوانده است. از آنجائی که علم اخلاق اتصال قریبی بعلم سیاست دارد، ما نمیتوانیم که فضیلت شخصی را بفکر خود جای دهیم تا جمعیتی را بذهن نیاوریم که، آن شخص بآن جمعیت ارتباطی داشته باشد.

مثال ونمونهٔ را که ما برای فرد قرار میدهیم بالصر ور نمونه ومثالی است برای تنظیم جمعیتی که انسان بهترین مقاصد خودرا درآئینه آن می‌بیند. وازین است که ارسطو سخن را بجائی برده که اخلاق را جزولاینفک سیاست دانسته است. که اگر ما بآن عقیده برویم باید نطاق سیاست را وسیعتر شناخته وبرای آن عنوان وسیعتری مانند «فلسفهٔ اجتماعی» بدهیم. که البته درین صورت‌علاقهٔ اخلاق بسیاست علاقهٔ جزئیت و کلیت‌وازقریب ترین علاقات میشود.

ولی اگر سیاست را بمعنی خاص و محدود آن بگیریم بازهم علاقهٔ اخلاق وسیاست یکی از علاقات بسیار قریب محسوب خواهد شد.

(۹) علم‌اخلاق وعلم اقتصاد: در بین شعبه های فلسفهٔ سیاسی که علم اخلاق بآنها علاقهٔ نزدیکی داردعلم اقتصاد سیاسی است .علم‌اقتصاد مانند علم اخلاق به«خیر» ارتباطی‌دارد«خیر»چیزی است که در راه بعضی غایات انسانی دارای قیمتی است اما «خیر» هائی که‌علم اخلاق بآن سروکاری دارد عبارت است ازآن اعمالی که موجب ایصال به عالی ترین غایهٔ حیات انسانی میشود، ولیکن «خیر» های علم اقتصاد محض عبارت ازآن چیز هائی است که دریعهٔرفع حوایج مردم میگردد .وازین‌چنین برمی آید که اگر مابرای«خیر»های اقتصاد قیمتی قایل شویم ازین است که«خیر» های اقتصاد علاقهٔ نزدیکی به خوب های اخلاقی دارد مثلاً غذا، کالا،خانه وغیره خوب های اقتصاد است وبرای مقاصد زیادی خدمت می کند مثلاً برای معاونت واکتشاف حیات، برای تمدید وترقی حیات ،برای زینت ومسرت حیات،برای‌تحصیل استقلال. برای پیشبرد امن وسلام،برای فروبی‌حفاظت جمال‌وغیره. وهرچند که این غایه‌های حیات اهمیت داشته باشند- «خوبها» های اقتصادی که در راه آنها بصرف میرسد نیز بهمان قدر مهم است واهمیت این غایه های حیات بآن وابسته است که این ها تا چه اندازه به غایهٔ نهائی واعلای حیات ما نزدیکی دارد. وازین است که حتماً باید بعضی معلومات اخلاقی درضمن معلومات اقتصادی موجود باشد واین چیزی است که تایك درجه خوبی این آن

غفلت‌شده است' وحتی بعضی‌ها چنین تصور کرده اند که ثروت درپرنسیپ های اقتصادی بذات خود غایهٔ اعلی ونهائی است؛واین عقیده تا یك درجهٔ خوبی نیز مانع اصلاحات اجتماعی شده است و بعری مارا تا درجه زیادی تشویق کرده است که زیاده تر مال را متمرکز وقیمت هارا بالا برند وازین است که به گفتهٔ مکمری سیبار نو یسنده گان معروف اقتصاد سیاسی ازطرف کارلائل(Carlyle)وروسکین(Ruskin)وباقی نو یسنده گان اخلاقی مورد انتقاد واقع شده اند وهم کنون بطور عمومی اعتراف شده است که باید اخلاق واقتصاد بهمدیگر بیشتر نزدیك وحتی دوش بدوش باشند.

(۱۰) تقسیم ابعاد اخلاق : دنیای علم اخلاق سه بعد دارد (۱) اخلاق فردی ویا مربوط بعلم النفس. (۲) اخلاق اجتماعی ویا مربوط بعلم الاجتماع (۳) اخلاق عالی ویامربوط بعلم مابعدالطبیعه

اول . اخلاق فردی ویا روحیاتی که متعلق است بشناختن اینکه فرد اصلو بهووجدان اخلاقی رادرسنجش وقضاوت صواب‌وخطا'وحس تعهدات'ودرانفعالات نفسانی امثال، ندامت‌وخجالت؛ ودر عقده ها وامراض اخلاقی'ودر آرزوی اعمال مستحسنه پیدا کرده واستعداد آنرا در عادات مختلفهٔ عمل که با سنجش حق وفضیلت با طبیعت وامکانی که در خور ساختمان طبیعی اووهم در فعل اختیاری او است یافته است 'این چیزها است که مقدمات مسائل روحیاتی راتهیه نموده وبرطرح محرك وارادهٔ فرد' آرزو' کوشش وانتخاب'سنجش امور مستحسنه وامور مستقبحه وقضاوت وسند اخلاقی ووجدان' ارث‌ومحیط'خصال ومزاج'وعادات وعقده ها وحدیات عطف و حنان 'بحث میکند.

دوم : اخلاق اجتماعی که از عادات' عملیات' مفکورات' عقاید' توقعات ودساتیری بحث میکند که عملاً در تاریخ باستان ویا حیات معاصرین'در اقوام واهالی مختلفه'درمراتب متفاوت تهذیب وغیره که نتیجهٔ آن در سنجش های قیمت اخلاقی اعمال شان شده ویابسبب انکشاف این سنجش‌ها گشته است 'که ممکن استاین شعبهٔ اخلاق را علم اخلاق استقرائی ویا تطبیقی نیز بگوئیم .

سوم:اخلاق ما بعدالطبیعه. که از یك سطح عالیتری بحث میکند وعلم اخلاق را از پهلوی عام تر وحقیقی تری مشاهده میکند.

(۱۱) انشعاب مکاتب اخلاقی: امهات مسائل اخلاقی عبارت است از مواد ذیل:

(۱) عالیترین خیر سلوک انسان و یا غرض نهائی اعمال که شاید آنرا اینطور تعبیر کنیم (معیار نهائی رفتار نیک)

(۲) اصل و منشاء علم ما در بارهٔ خیر اعلی و یا در بارهٔ نیک و بد.

(۳) احترام سلوک اخلاقی.

(٤) محرکی که سلوک نیک را ایجاب میکند.

مسئلهٔ دیگری که اخلاقیون در بارهٔ آن غور میکنند مسئله اختیار است که آن نیز مهم و قابل غور است.

عالی ترین خیر (Summum Bonum) قدیم ترین و از بعضی جهات مهمترین مسائل اخلاقی مربوط است به (خیر نهائی) و یا هدف نهائی سلوک انسان. بسیاری از کوشش های انسانی به هدفی توجه دارد که آن هدف در ذات خود مقصود نیست بلکه وسیله ایست برای هدف دیگری.

شاید انسان ورزشهای شدید بدنی را بعهده بگیرد و یا مسافهٔ زیادی را بپای برود تا که صحت جسمانی خود را محافظه کند. شاید انسان شطرنج بازی کند و یا به حل معمی ها اشتغال ورزد، برای اینکه ورزش دماغی نماید و ذکاء خود را تمشق و تمرین اصلاح کند و یا برای اینکه افکار خود را از حساب مهمات حیات منصرف نماید، شاید شخص دیگر بکوشد که پول پیدا کند تا بعایلهٔ خود و یا درراه نوع پرستی صرف نماید و شاید که حتی این هدف های نهائی هم نهائی نبوده و کدامی پیدا شود که این هدف ها را (صحت جسم و فکر پول را) برای هدف عالی تری ایثار کند. انسان ممکن است در بحرانهای نهائی راضی شود که حیات خود و حتی عائله خود را در راه دین و شرف و یا عدالت و یا وطن خواهی و یا انسانیت فدا سازد. بهرحال بعضی غرض هائی موجود می شود که ذاتی و نهائی بوده تابع و مربوط هدف دیگری نیست. این طور غایه ها بهرطوری که باشد عموماً (عالی ترخیر Summum Bonum) نامیده می شود و این عمدهٔ باستانی اخلاقی ماست که باید این طوریک خیر برترین تحت غایهٔ نهائی اخلاق در نظر

باشد که بعضی ها آنرا (سعادت) (Happiness) نام نهاده اند و این مکتب فکررا که میگوید «خیرا علی سعادت است» «مکتب سعادت» (Eudaemonism) گفته‌اند . بهرصورت افکار مختلفه دربارهٔ طبیعت ودعوی های اینکه سعادت غرض نهائی اعمال انسان است موجود است وعلاوه بر این بعض غرض‌های نهائی سلوك ماورای «سعادت» نیز از طرف بعضی از فلاسفه معرفی شده‌است مانند (مکتب کمال) (Perfectionism) و با عقیدهٔ (وظیفه فی حدذاته) که بهمراه این عقیدهٔ اخیر ' نیت نیك هم بحیث خیر اعلی شناخته شده است

«سعادت وخیر اعلی» ضوابط اخلاقی که غالباً در همه اوقات واهمیه علمه داشته‌است ' این عقیدهٔ مشهوررا که آخرین کوشش انسان حقیقتاً برای نیل سعادت است تا ئید میکند ولی این نظریهٔ که سعادت همیشه بطورمستقیم و باغیر مستقیم مطلوب انسان است عرضهٔ انتقادات علمی علماء روحی شده‌است ' زیرا که سعادت بطورعمومی عبارت است از نتیجهٔ نیل بعضی آرزوها ' وهم تسکین بعضی احتیاجات محسوسه انسان ، که این خیرها عموماً به غایهٔ عملی انسان شده میتوانند و نه با لذات نصب العین حقیقی اواست ' زیرا اینطور خوشبختان سعادت غالباً مردمانی هستند که به هیچ خیر تسکین نمی یابند وقناعت آنرا نمیدارند که بچیزی پابند شوند وهمیشه از شاخهٔ بشاخهٔ رفته منتظر سعادت اند . واگر این انتقاد هم بواسطه تعبیرات عمیق تر وعالی تری که بسعادت داده شود از بین برود باز هم این سوال پیدا می شود که جواب ' وقتی که سعادت عبارت از بلند ترین خیر شد ' پس کدام سعادت یعنی سعادت کدام کس باید جستجو شود؟ برای این سوال سه جواب داده شده است یکی اینکه هر فرد باید سعادت خودرا جستجو کند واینرا (مکتب سعادت انانی) Egoistic Eudaemonism میگویند

از طرف دیگر بعضی گفته اند که غایهٔ مطلوب اعمال فرد ' همانا سعادت نوع انسان است بحیث مجموع ویا لااقل سعادت جامعه ایست که فرد جزء آن است و اینرا مکتب منفعت Utilitarianism میگویند جواب سومی هم است که آن نسبتاً چندان جدی گفته نمیشود وآن این است که فرد سعادت دیگران را بجوید نه سعادت شخص خودرا -واینرا (مکتب سعادت غیر) Altruistic Eudaemonism نام میگذارند ' که ما هر کدام را مختصراً شرح میدهیم

مکتب سعادت انانی دوشکل دارد ، درشکل خام خود عبارت است از لذت جسمانی ولذت حسی که این را مکتب لذت (Hedonism) گفته اند. درشکل دوم خود که شکل پختهٔ آن گفته می شود این مکتب قسمت بلندتری را به لذت داده ولذت را مربوط به لذائذ روحی مانند لذت علم وفن ، ولذت طلب حقیقت ، ولذت نیایش نموده و به لذت های جسمی موقعی نداده است ، که دیده می شود که این مکتب سعادت انانی به انضمام فلسفهٔ دینی خود شکل تقشف وحتی رهبانیت را میگیرد .

مکتب (منفعت) که آن را مکتب سعادت آفاقی Universalistic Eudaemonism هم می نامند سعادت جامعه را خیر نهائی می دانند که درین مکتب تنها سعادت فرد (فرد سلوک کننده) در نظر نیست واگر هست هم بحیث نافی افراد است ، سعادتی که درین مکتب مد نظر است (بزرگ ترین سعادت برای بزرگ ترین تعداد) است .

این مکتب اساس علمی محکمی ندارد وبنای آن برای تعمیم دیموکراسی است ومقصد بزرگ مؤسس این مکتب هم همین نظریهٔ دیموکراسی بوده است زیرا که لذت ومنفعت کلمه ایست که عامه راجمع وجلب کرده می تواند .

مکتب سعادت غیر، که شاید آن را مکتب ایثار نفس ویاانکار ذات هم بگوئیم این مکتب میگوید که : مفکورهٔ حیات دارای دوعنصری است از خود خواهی ذاتی وهم از انکار ذاتی ، ولی مشکل است اینطور مفکوره کسب جدیت وعمومیت کند . زیرا اگر سعادت فرد فاعل خیر قیمتی نداشته باشد ، چطور می توان به سعادت دیگری قیمت داد ، اگر معنی این مکتب این باشد که اگر یکی فدا کاری می کند دیگری ضرور هم بالمقابل چنین خواهد کرد ، بازمآل سخن به مکتب منفعت می رسد . زیرا مسئله به مقاولات می انجامد . شاید در بعضی جامعه هائی که ماشین اخلاق به محور خود دور نمی خورد این طور اصولی را بروی کار میآورند که مردم راقدری از سر کشی وخود خواهی پائین بیاورند .

مکتب کمال . عقیده دارد که سعادت به مظهر خیر اعلای سلوک انسان این است که با همه استعدادها ، تا درجهٔ که دریک مجموعهٔ متناسق زیست کرده بتواند ، بطرف تکامل وانکشاف شوق داده شود ، یا بعبارت دیگر چون انسان دارای بعضی قوه های

نهفته است لاجرم دارای آن قوت واستعداد است که آن قوی را بیك نظم و ترتیب مخصوص جمع کند وجانب سر منزل مقصود سوق دهد. ولی چون حدود محکم و مضبوط قوه‌های انسان غالباً تعمیم پیشرفت را کم نمیتواند . لذا اطلاعات عالی افراد موهوب انسانی میتوانند درراه پیشرفت بشریت خدمت ومعاونت کنند وساختمان تحیلی مذکوره‌های حیات ودائیات انسانی را تائید نماید . این مذکوره ها است که معیار (کمال) را تشکیل می کنند . احرار اینطور (کمال) ویا الاقل کوشش به نیل آن ، تاجای که دراستعداد مامی باشد چیزی است که آنرا مذهب کمال ، عالی ترین خیر وسلوك انسان میشمارد .

مکتب کمال آنانی ، آفاقی وغیره Egoistic Universalistic and Altruistic Perfectionism

سوال اینکه کمال متوجه کیست ؟ یعنی فاعل خیر ، تکمیل کدام کس را در نظر دارد ؟ عیناً همان سه جواب را که سعادت بمقابل سوال خود یافته بود ، میدهد یعنی کمال فردی که عامل خیر است یا کمال بشریت ویا جامعهٔ که فرد عامل جزو آن است ویا کمال کسانیکه غیر عامل خیر اند .

چیزیکه درین سه شق مهم است مسئلهٔ آفاقی است که درمکتب سعادت هم این شق اهمیت داشت . چرا طوریکه سعادت فرد ، در بین جامعهٔ نا مسعود ، قابل تصور نیست بهمین طور فرد مکمل نیز ، دربین جامعهٔ ناقص ، ناقابل قبول گفته شود وبلکه هنوز بیشتر از آن .

مکتب کمال و مکتب سعادت تماماً مخالف همدیگر نیست بلکه بعضی مابه الاشتراك ها باهم دارند ، مثلاً مکتب کمال شاید که مکتب سعادت را تا یك درجهٔ درآغوش بگیرد ، چرا که کمال غالباً ازنقطهٔ نظر روحیات حقیقتاً متضمن است بر اینکه هر چیز که بکمال انسانی خدمت می کند ، عموماً سعادت آن نیز خدمت می نماید وهر چه که کمال را عایق میشود شقاوت بار می آورد . و نیز هر دو در ین امر شریك است که سلوك و اعمال انسانی را از روی نتایج آن تقدیر میکند . برحسب مکتب سعادت ، سلوك وقتی خوب وصحیح گفته میشود که سعادت بار آرد وهمچنین سلوك وقتی بدو خطا خوانده میشود که بشقاوت مفضی شود . مکتب کمال هم سلوك واعمال را وقتی خوب وصحیح میشناسد که انکشاف قوه های انسانی مد نظر

ونصب عامل آن باشد وبیر سلوك واعمال را رهائی بدهی شناسد که مانع انکشاف قوای مذکور گردد، که بدون این لتابیح نباید اعمال انسان را خوب وبابد، صواب و ناحطا باشد، ووقتیکه این دومکتب (سعادت) و (کمال) در دنیای شرح وبیان می آیدمکتب سعادت بالحا میرسد که (لذت) غایة نهائی آن میگردد ومکتب کمال به اخلاق وحدت الوجودی انجام می یابد، مکتب (وظیفه) بحیث (عالیترین خیر) این مکتب برخلاف مکتب (سعادت) و (کمال) که قیمت اعمال وسلوك انسانی را بر نتایج آن میکذارد، مکتبی است که قیمت اخلاقی را توام با اعمال میداند نه به نتایج. «کانت» میگوید کار خوب وصحیح باید ازمیزان وظیفه که آنرا بوجود می آورد سنجیده شود نه ازروی نتایج آن که بدنبال آن می آید. بنظریهٔ «کانت» در طبیعت وظیفه یك امر حتمی ویك قانون بلاشرط وجود دارد که طالب اطاعت است، بگذار که نتیجه هرچه میباشد باشد! اطاعت باین امر قطعی وظیفه، که خیر بلند برین ویگانه خیر نهائی است حتمی شمرده میشود «کانت» میگوید: «هیچ چیز در دنیا خوب حقیقی نیست مگر نیت وارادهٔ «خیر» کانت که میخواهد این نظریهٔ خود را (اساس اخلاق خود را) برشالودهٔ ما بعد الطبیعه قرار دهد میگوید: «فقط بر آن اساس کار کن که در عین حال بتوانی آرزو کنی که آن کار تو قانون عام گردد».

دربارهٔ معرفت خیروشر واینکه چطور بدانیم که چه چیز خیر یا شر ویا صواب وخطا است؟ جواب اصولی باین سوال نسبتاً مخلوط ومرکب واز حیث نظر ناب، مختلف است. ولی اگر عقاید مهمه درنظر گرفته شود سه جوابی که نسبتاً مهم تر است داده میشود:

(۱) تجربی Empirical (۲) عقلی Rational (۳) حدسی Intuitional

(۱) مکتب تجربه Empiricism که بتجربیات عملی نوع انسان را بیشتر اهمیت میدهد، دنیای باستان بر دهای کنونی هردو بمقاولات انسانی توجه عمیقی دارند. علم حیوة با تحدید جواب دیگری دارد، «سپنسر» عقیده دارد که تمیز اخلاقی هرچند که بر دماغ بدهی هم ثابت شود، درحقیقت نتایج عاداتی است که انسان درطی نشو وارتقا، درراه تجربهٔ تطبیق حیات خود بمحیط، آموخته و کسب کرده است، وچونکه عادات ومفکورات اخلاقی در بین

مال وطوایف مختلف، متفاوت است، مکتب تجربه باید بکوشد که یك معیار عمومی سلوك نیك را بمعاونه و تدقیق عمیق حقایق مناسب بدست آرد، وچون این وظیفه پر از مشکلات است علم اخلاق تجربی مسایل بیشتری را به نسبت اخلاق ونااستکاراینکه معیار اخلاق موضوعی و آفاقی وحقیقی باشد، نشان میدهد

مکتب عقلی: Rationalism که به کمالات عقل، به شناخت خیروشر، و صحیح وخطا نسبت به تجربه اهمیت بیشتری میدهد، که کانت شاید از جملهٔ علمای عقلی اخلاقی محسوب شود، اماشاید بهتر باشد که آنرا از جملهٔ حدسیون محسوب نمائیم وشاید بطریات سقراط را باقدری اختلاف، بتوانیم یکی از نمونه های بسیار قدیم عقلیت اخلاق بشمار یم. سقراط میگوید «فضلت معرفت است» فلاطون وارسطو، سپینوزاوهگل شاید نیز، درجماعهٔ اخلاقیون عقلی محسوب گردند، کانت در نظریات خود دربارهٔ حتمیات امرو دیگر فارمول های اخلاقی، چیز مشخص را او که عقل باشد نمی شناسد و نیز بعضی ها باین عقیده اند که میگویند اگر از آنچه هرروزه در کار های عملی ما واقع میشود قیاس کنیم نمایان خواهد شد که محاکمهٔ اخلاقی روزانهٔ ما بواسطهٔ یك امر مبهمی بکار افتاده که نمیتوانیم بطور قطع نام تجربه وحتی طریقهٔ عقل رابه آن بگذاریم، که بواسطه ابهام آن عالباً شاید (احساس) گفته شودوشاید یك نوعی از احساس هم باشد وازین است که ایشان در بارهٔ (محاکمه ویا محرك) یك طبع فوری ومباشر را بر یك ماهیت متأنی و منفصل ترجیح داده اند، وازین است که نظریهٔ «حدسیت» هم میکوشد که محاکمهٔ اخلاقی، روح فوریت ومباشرت بدهد. نباید فراموش شود که بعضی فلاسفهٔ اخلاقی در نظر گرفته اند که محاکمه اخلاقی درحقیقت خود واقعه احساسی است، بطوریکه تصور بدیعی جمال نیز احساسی است.

مکتب حدسی: Intuitionism (۱) میگوید که انسان یك ادراك فوری در تمیز قیمت اخلاقی دارد بعضی ازین حدسیون میگویند هرچه راکه انسان بحدس و وجدان

---

(۱) حدس از فکر این فرق را دارد که فکر بین مبادی ومطالب ساحهٔ عملی را ردوار مبادی بمطالب، ازمطالب بمبادی حرکت میکند ولی حدس مبادی ومطالب رایکجا درك مینماید آنچه را که حدس راءعارب از تصور میداننمد ویا احساسی می شمارند، درین صورت حدس شان بمعنی حقیقی حدس گفته نمیشود واگر شود بصورت مجازی وتشبیهی خواهد بود.

خود بر گزیده است، عبارت از قانون نهائی اخلاق است، اساس است «امر حتمی کانت».
دیگران میگویند ما خاصیت اخلاقی بعضی تیپ های عمومی سلوك را بوسیلهٔ حس خاصت اخلاقی بعضی محرکات را حدس زده میتوانیم، و نیز دستهٔ دیگری هستند که میگویند چیزیکه حدس زده میشود قیمت اخلاقی هر عمل جدا گانه و یا هر احساس جدا گانه است، خواه بطور مطلق وخواه لااقل «بطور نسبی» یعنی نسبت به بعضی دیگر افعال و یا احساسات. حدسیون بین خود نه تنها در موضوع بلکه نیز در طبیعت روحانی ذاتی حدس، اختلاف دارند، بعضی ها حدس (Intuition) را یك نوع تصور دانسته و (حس اخلاقی) را مماثل دیگر انواع (تصورات حسی) خوانده اند. برخی آنرا نوعی از اجزای عقل و یا نتیجهٔ استدلال میدانند و این طور حدسیون را مشکل است تا از یکدیگر جدا سازیم (کانت نمونهٔ این مردم است) بعضی هم حدس را یك نوع احساس شمرده و چنانچه بالا گفتیم قیمت اخلاقی را مانند تصویر بدیهی جمال تصور می نمایند. علمای اخلاقی حدسی در بعضی جهات مثل علماء اخلاقی تجربی سبیناً بطرف سمت اخلاق تمایل نشان میدهند.
اگر واقعاً حدس محکمهٔ نهائی محاکمات اخلاقی هر فرد باشد، درین حال ممکن است که هرفرد بتواند جدا گانه قضاوت کند. واز بن سبب است که کانت برای تکمیل نظریهٔ خود یك اساس عالی ما بعد الطبیعی ایجاد نموده است. پوپ Pope با لیبا این حقیقت نزدیك تر بود که میگفت «حدس های ما مثل ساعت های ما است که هیچ کدام عیناً همرنگ نمی رود و هر کدام بر فتار خود معتقد است»

سند و مصدر اخلاق: قبل از این در گذشته اشاره رفت که سلوك اخلاقی باروح وظیفه که کدام کار را بکنیم واز کدام کار صرف نظر نمائیم تماسی دارد. کنون طبعا این سوال پیدا می‌شود که سند و یا منشأ این حس وظیفه کدام و یا نهی میکند چه چیز است؟ این است مسئلهٔ (سند و مصدر اخلاق) این سوال به بعضی نظریات اخلاق مواجه نمی شود وبرای همه مکاتب اخلاق هم مساویاً ضروری نیست. برای مکتب (سعادت) و (کمال)، خیر اعلی چیزی است که بصورت اساسی موجب ترغیب است واگر ازین دو مکتب سؤال

سنداخلاقی نمیاید میتوان آنرا به سهولت چنین جواب داد که (حرا علی) منشاء وسند اخلاقیات است سوالهای کور درجائی کسب سرورب میکند که اخلاق درآنجا طوری شناخته شده است که بواسطه سند ومصدر خارجی برانسان تحمیل میشود ولی کانت اصرار دارد که (وجدان سلطان مطلق انسان است) کانت اخلاق را قانونی میداند که آنرا ارادهٔ عقلی انسان برخود تحمیل کرده وانسان ماهیت وذاتیت خودرا بذریعهٔ قانون اخلاق تشخص میدهد وبنابر این سند ومصدر اخلاق هم طبعاً داریست. نظریهٔ کانت بهرصورت در نظام دنیای اخلاق یك اساس ما بعد الطبیعهٔ را که در همه دوی العقول حکم فرما باشد وضع میکند وعقیده دارد که این ما بعد الطبیعه ماورای فکر شخص اخلاقی معمولی است بطور عموم بسیاری از مردم اخلاقی میل دارند که سند ومصدر اخلاقیات شان خارج از انسان ودنیای ایشان باشد واینك سه مصدر مهم که بیشتر مورد بحث میشود حسب ذیل است.

(۱) مصدر دینی (۲) مصدر سیاسی (۳) مصدر اجتماعی

مصدر دینی- در آن معنی حکم فرما است که اخلاق با امر خدا ویا شریعت مربوط باشد که درین حالت امر اخلاق مطلق است وهرچه را امر کرده باید اجرا شود وهر چه را نهی می نماید باید ترك شود و نیك وبد خیر وشر همه مربوط است به آن اوامر

مصدر سیاسی: وقتی حکم فرما است که مملکت تحت مصدر شناخته شود زیرا وقتیکه حکومت بروی کار می آید فیصله میکند که رعایا چه چیز را باید بکنند و چه چیزرا باید ترك نمایند اگر ما این مصدر را تحت سند قبول کنیم در آن وقت التباس شدیدی بین اخلاق و قانون و بین سلوك اخلاقی و سلوك قانونی پیدا خواهد شد. وهم از طرف دیگر این مصدر سیاسی با مقتضیات سعادت «ومخصوصاً مکتب منفعت» اتصال طبیعی پیدا می کند چرا که غرض حکومت حقیقتاً اینست که سعادت دنیائی وسیاسی رعایارا تقویه و ترقی دهد.

مصدر اجتماعی : که توسط جمعیت و یا توسط محیط اجتماعی فرد کار فرمائی میکند در شکل خود کمتر رسمی و کمتر واضح است نسبت به آنچه که حکومت بشکل رسمی و توسط تشکیلات سیاسی خود بروی کار می‌آورد . عادات و رسومات و عقاید اجتماعی باینکه در قوانین تماماً چهره نمائی نمیکند و در طرح و پروگرامهای مجالس شورای ملی داخل گفته نمی‌شود بازهم در اخلاق وزن بیشتری دارد

هر اصول اخلاقی که مصدر خود را در داخل فرد قرار میدهد آنرا اصول (حکومت خودی اخلاق) Autonomous میگویند و آن اصول را که مصدر خود را در خارج قرار میدهد آنرا (حکومت غیری اخلاق) Hetero Nomous می‌نامند . این را هم باید تذکر داد که اخلاق و قانون اخلاق است که بحکومت خودی و غیری تقسیم می‌شود نه نظریهٔ اخلاق که آن چیز دیگری است

محرك سلوك: مسائل سند و مصدر اخلاق ارتباط قریبی بمسائل محرك سلوك اخلاقی دارد که در حقیقت مانند دو دسته است از یك تیم . ولی سند و مصدر اخلاق عموماً اهمیت عملی بیشتری دارد ، چرا که در حقیقت مهیا کننده محرك بشمرده می‌شود ، زیرا عموماً تمایلات طبیعی انسان باین منحصر نیست که باید حتماً اخلاقی باشد و ازین سبب این سوال ناچار پیدا شدنی است که انسان با وجود تمایلات طبیعی خود چطور میتواند زیر فرمان اخلاق بیاید و آنرا در خود تطبیق کند؟ اینجا است که مسئلهٔ محرك و مشوق درمیان می‌آید ، مقصد از محرك آنچیزی است که انسان را ازین راه و با آن راه باعث میشود که یکی از طریقه های عمل را اختیار و تطبیق کند ، انواع جوابهای که بـاین مسائل داده می‌شود باندازهٔ تعدد مسائل و مذاهب اخلاقی متعدد است مکتب ایالی سعادت طبعاً میل دارد که بگوید محرك بزرگ سلوك انسان ، امید نیل بعضی از سعادات ولذات ، وخوف الم و بدبختی است و همچنین این نوع محرك در بسیاری از مکاتب و نظریات اخلاق مخصوصاً آنهائیکه سند و مصدر اخلاق را خارج از انسان قرار میدهند وجود دارد . مصدر دینی محرك را براساس امید بهشت وخوف دوزخ وسعادت و نجات اخروی

قرار میدهد مگر علاوه بر آن بعضی رشته های قدسی امثال محبت خداوند که بنا مآ از همه شوائب مبری است نیز محرك خیلی معتنائی بحساب می‌رود محرك سیاسی شاید بآسانی دانسته شود که ترس پولیس وبیم مجازات است ویا ازطرف دیگر امید پیشرفت در امور سیاسی است وهمینطورمحرك اجتماعی یاترس است از سقوط وطرد نزد جامعه ویا امید اینست بایدکه همدردی افرادرا حاصل نماید وبه مطامح ومطامع خود برسد البته دراین شکی نیست که بعضی هستند که وطن وجامعهٔ خودرا دوست دارند و بدین ملاحظهٔ کدام عامل دیگری مصدر خیرات تمساعی می‌شوند ، از نقطهٔ نظر مکتب مثبت محرك سیاسی واجتماعی خیلی‌ها تسلی بخش است وهمچنین ازنقطهٔ نظر مکتب« کمال آفاقی » مگر مکتب قانون عقلی یعنی مکتبیکه مصدر را عبارت از «وظیفه»و یا«جستجوی وظیفه» میداند تماماً ازینها مختلف است . این مکتب باشکل عین خود سوای احترام قانون اخلاق دیگر محرکی را نمی‌شناسد که امید و بیم بحث اعراض شخصی نزد این مکتب ممنور است وبیز این مکتب اعمالی راکه حالات سیاسی و اجتماعی ایجاب می کند بحیث اعمال قانونی می‌شناسد نه‌اخلاقی بعضی‌ها حتی‌شلر (Scheller) که خیلی ها معتقد کانت است برین نظریه انتقاد نموده اند و حتی خود کانت نیز به آرزو ها ی طبیعی انسان که بطرف سعادت دارد مستشعرشده وسپس نظریهٔ خودرا بوجود خداوند حل‌شانه و خلود روح پشتیبانی داده است تا کسانیکه وظیفهٔ اخلاق را تنها برای وظیفه اجرا می کنند، باید که فردا کشف سکی خود را لااقل بصورت بهتری در دنیای جاوید درو نمایند

دوم : ادوار اخلاق

دوره‌های تاریخی علم اخلاق :- علم اخلاق از نقطهٔ نظر تاریخ از بین سه دوره گذشته است

(۱) دورهٔ یونان (۲) دورهٔ قرون وسطی (۳) دورهٔ جدید که به انقلاب کبیر فرانسه (چنانچه میگویند) خاتمه می‌یابد وحال شاید بگوئیم که پا بدوره چهارم گذاشته است ، که دورهٔ بسیار جدید اخلاق باشد وازینها عبارت دوره‌های اخلاقی و دورهٔ مدرسی ما است که بآن نیز تماسی می کنیم . اگر ما بخواهیم که در هر دوره حساب کافی از افکار اخلاقی بدهیم بهتر است که از مدنیت وتهذیب بزرگی که آن افکار جزء آن مدنیت بوده است تذکاری نمائیم . تعریف مختصری از کیف و کم مسائل مهمهٔ هر دوره ومخصوصاً در بارهٔ تمایلات وسیع اجتماعی آن دوره بهر کمی که باشد ، طبیعی است که به نقاط ذیل اشاره میکنند

(۱) مرکز فلسفی ، (۲) مرکز علمی ، (۳) مرکز وسی اخلاق درهر دوره .

(۱) دوره یونان وروم : این دوره مشهور است بدورهٔ انحلال عادات محلی وعنعنات ومؤسسات ملی ودینی ونشر تعلیمات دنیا وطنی Cosmopolitan وتشکیل آن طور نظام سیاسی مخصی که در تمدن وانتظام و تهذیب یونان وروم تأثیر واهمیت زیادی داشت ، طبیعیست که انحلال عادات محلی ، محیط مساعدی را برای افکار واخلاق جدید آماده میکند ، وخالی بودن عرصهٔ این فکر را بمیان می آورد که باید معوض این عادات منحله وبجای این موسسات ساقطه کدام نعم البدلی جستجو شود .

چیزیکه مسلم است این است که عادات برحیات ومخصوصاً حیات های بدوی نیروی بزرگ وقدرت حاکمه را بطوری حکم فرما است که تا شکل عادات بدل نشود مشکل است شکل حیات را تبدیل نمود ، زیرا که عادات است که حقوق و واجبات

اخلاقی را تعیین می کند وهمین عادات است که مارا به مقتضیات خود مجبور مینماید ودر زیر سقف عادات است که اخلاق وقانون وآئین در حیات مردمان حسی و عقلی وعملی با یکدیگر وابستهگی پیدا می کند ،در حالیکه عادات حکمرانی می کند نظریات اخلاقی غیر ضروری وبلکه محال است .

در قرن پنجم وششم قبل المیلاد نظام عادات در دنیای یونان طوری ویران شده بود که دیگر قابل ترمیم نبود ازین رو به اخلاقیات شان اثر ضایعی افگنده بود بسیاری مردم تصور میکردند که استعداد اخلاق تماماً ازبین رفته ولا اقل قوت خود را ازدست داده است ودر اثر این انقلاب که در دنیای فکر وعمل ایشان رونما شده بود آنطور یك فردیت صرف نمایان آمده بود که برای اخلاق وافکار اجتماعی موقعی نمیداد و هیچکس قادر نبود که بر معیار اخلاقی (چون طبعاً براساس همانیمن عادات انشا یافته است) سخاوت کند ویالااقل ازسقوط آن جلو گیری نماید، وازین رو یونانیها درجستجوی اصول ومعیار هائی بودند که بطور عمومی وغیر متغیر بنیاد همکورهٔ عالی تر اخلاقی بنا نهاده باشد وهمان بود که دست بکار زدند که ازیك طرف کفایت نظریات اشخاص بزرگ وازطرف دیگر زمینهٔ مساعدی که محیط ازهمه افکار خالی شده بود موجب آن شد که نظریات اخلاق حسب ذیل کسب وجود نمود .

ادوار فلسفهٔ یونانی سهدوره راطی نموده است (۱) دور پیدایش (۲) دور پختهگی (۳) دور زوال

دورهٔ اول دوحصه دارد: (۱) دوره قبل از سقراط کهدرین دوره اتحاد محکمی بین علم طبیعی وفلسفه پیدا شده بود (۲) دورهٔ سوفسطائی ها وسقراط که فلسفه درین دوره توجه بیشتری جانب معرفت واخلاق نموده است .

دورهٔ دوم دورهٔ فلاطون وارسطو است، فلاطون بهتمام مسایل فلسفی مشغول شده ودر تحقیق آنها بذل مجاهدت نموده است ولیکن حقیقت را با تخیل و برهان را با قصه ممزوج کرده است . ولی ارسطو بمسایل فلسفی ازراه عقل پرداخته وسرحدات علوم را معلوم نموده وطبع شکل آخرین را طوری بعلوم داده است که از آن بعد تا کنون چندان تغییری ننموده است.

دو رهٔ سوم امتیازی که دارد اینست که مدا هب قدیمه را تحدید نموده واخلاق را نا درجهٔ حوبی صبغهٔ شرقیت وهم نصوف داده است

قبل از این گفتیم که دور اول بدو حصه تقسیم میشود، درحصهٔ اول سه نظریات معاصر ومتواری که نمایندهٔ سه پهلوی ممکن الفسان و حود است به نظر میرسد که از مجموع این ها فلسفهٔ موضوعی تشکیل می یابد وانیها عبارت است از پهلوی طبیعی وپهلوی ریاضی وپهلوی مابعد الطبیعه «الهی». چرا که فکر انسان اول نظر خارج متوجه شده حوا ستگار در یافت حقیقت اشیا میشود، در نتیجه حاصل نما این است که به تغیر وتبدل اشیاء که در عالم حس مهم ترین ظواهر طبیعی گفته میشود (خواه عرضی باشد مانند استحالهٔ آب بهوا ویا حوهری باشد مانند تبدیل غذا به حسم زنده ویا تحول چوب به خاکستر) متوقف میگردد واین تغییر درك میکند که احسام مختلف از یك مادهٔ اولی که محل تغییرات است ساخته شده است وازین رو فکر انسان واپس بماده توجه می نماید وفکر میکند که احسام چطور ازین ماده پیدا شده وچطور واپس بآن رجوع میکند وباحدوث اینقدر تغیرات بار چطور با ساخت خود محافظه می نماید که این پهلوی طبیعی آن است، ویا اینست که قدمی فراتر گذاشته نظامی را برای این ترکیب ها وتحلیلات واطرادی را در افعال آن ها سراغ میکند وچون می بیند که نظام ذاتاً در عدد موجود است طبعاً اشیاء را از پهلوی ریاضی میانگرند ویا اینکه می بیند که شرح وبیان تغییر خیلی ها پر پیچ است لاجرم مجبور شد که راه ریاضی را رها کند وبه ثبات وجود ویا وجود ثابت عقیده نماید وما بعد الطبیعه را در نظر گیرد. طرفدا ران پهلوی طبیعی عبارت اند از طالس، انکسیمندرس، انکسیمانس وهراقلیطس که سه نفر اول درملیطه (ازمیر) پیدا شده اند وچارم در (افیسوس) که این هر دو شهر از روی عمران وثقافت در صف اول شهر های ایونی ومربوط به آسیای صغیر بودند، وبعد از آنکه ایونیه از طرف پارس در سنه (٥٤٦) اشغال وملیطه در سنه (٤٩٤) خراب شد، حیات عقلی از آنجا به صقالیه (سسلی) وجنوب ایطالیا منتقل شده وآنجا فیثاغورس که مفکر پهلوی ریاضی بود بهمیان آمده وهم مدرسهٔ ایلیه که پهلوی نظریهٔ

وجود ثابت را میگرفت تاسیس شد وبعد از آن طایفهٔ پیدا شدند که دربین این سه پهلو بنای توفیقات وترکیبات را گذا شتند که عبارت اند از امپدوکلیس، ودیمقراطیس وانکسا گوراس ۰

درحصهٔ دوم فکر یونانی به مصیبتی گرفتار شد وآن مصیبت سوفسطائی ها بود که بعداز جنگ پارس ویونان درزمان پرکلس سنه ۴۲۹ درشهر آتن ظهور نمودند ۰ ایشان‌ها در عقل ومبادی اخلاق بنای شکاکی را گذا شتند وسقراط بمقابل ایشان قیام نمود وشاگردان وپیروان او بدورش حلقه زدند وهمه ایشان در اطراف مسایل منطقی واخلاق غور نموده فلسفهٔ ذاتی را به وجود آوردند اگر خوب دقت شود دیده میشود که این تطور فلسفی مانند تطور فرداست که اول بطرف خارج توجه میکند وبعدبطرف خود متوجه میشود

کتب اشخاص فوق تماماً از بین رفته وفقط ایشانرا از روی اقوال فلاطون و ارسطو واز اخباری که بعد از ایشان تألیف شده وهم از عبار اتی که کتب متقدمین از ایشان ذکر نموده است می‌شناسیم ۰

(۱) فیلسوف‌های قبل ازسقراط : - مشوقات ساده وابتدا ئی سلوك که درهرجا مظاهر بدوی انعکاسات اولی اخلاق می باشد غیر ازمبهمهٔ اشعارعفاریتی را که زمینهٔ افکار قرن هفت وشش ق.م یونان است مهیا نموده است که آثار آنها در نظم و ترتیب وراثی هفت حکیم قرن ششم ق.م ظاهر است وهم نمود آن ها در افکار اخلاقی توسط حوالات ومراجعات فلاطون وارسطو دیده‌میشود، ولی دربین این اظهارات غیر علمی وبین فلسفهٔ اخلاق یك سلسلهٔ دور ودراز عملیات و انکشافات افتاده است، درحکمت عملی طالیس که یکی از ین هفت حکیم است چیزی نیست که نظریهٔ منطقی را در بارهٔ اخلاقیات ایشان بدهد فیثاغورس مشهور ترین فیلسوف (قبل سقراط) که نه تنها مؤسس مدرسه است بلکه موجد نظامی است که نقاشون عامه حیات علاقهٔ دارد اخلاق را بیشتر به نظریات ما بعد الطبیعه وصل داده است ۰ مکتب

وپیروان فیثاغورس اخلاق را نیز از پهلوی ریاضی مشاهده میکنند و ریاضی عالم کون را به عالم اخلاق تطبیق می دهند و با این هم نظریات اخلاقی ایشان رنگ رسوم مذهبی داشته وپیروان او این رسوم اخلاقی اورا بحیث اصول دین قبول میکردند و بیشتر احترام مینمودند معلوم نیست که نفوذ این معجون مرکب مکتب فیثاغورسی که از اخلاق و ریاضی مخلوط بود تا چه اندازه بر افلاطون و توسط او به افکار مابعد آن اثری کرده است . ولی اینرا گفته می توانیم که نظریات موجه ومدلل سقراط که درباره سلوك اظهار کرده تماماً دراثر نفوذ نظریات فیثاغورس نبوده و نیست عناصر اخلاقی فلسفه هراکلیتس (Heraclitus) فیلسوف گریان (۵۳۰_۴۷۰) باینکه در کشف قانون طبیعت سلف و ممثر مکتب رواقی (Stoism) است واساس می تواند بآن ومخصوصاً (اطرا آسمانی) آن اطمینان حاصل کنند وبا اینکه فلسفهٔ بسیار عمیقی است، بازهم نمیتوان گفت که چیزی مرتب ومنظمی است.

ولی وقتیکه ما به دیمقراطیس فیلسوف خندان که معاصر سقراط وسلف ومصدر مکتب ابیقوری است میرسیم، اینجا چیزی می یابیم که می توانیم آنرا نظام اخلاق بگوئیم و حتی وقتیکه اجزاء باقیماندهٔ رساله های دیمقراطیس را درباره اخلاق مطالعه میکنیم می بینیم که اگر سقراط هم بمیان نمی آمد بازهم اخلاق دیمقراطیس (وار به پایهٔ نازل تری) هم میتوانست که بحیث مبادی اخلاق کسب وجود کند فلسفهٔ اخلاق دیمقراطیس را که با فلسفه های مابعد سقراطی مقارنه میکنیم به فلسفه اخلاقی مکتب ابیقور مشابهت بیشتری دارد. اگرچه بیشتر ابتدائی و کمتر علمی است

بهرحال این دو فیلسوف را میتوان گفت که پیش از دیگران به اخلاق تماسی نموده اند هراکلیتس معلوم میشود که از افکار بلخی اثری گرفته باشد زیرا که آتش را رکن جوهری عالم طبیعی میشناخت . وآنرا بنام (روشن وخشك) تعبیر میکرد وعقیده داشت این روشن وخشك همیشه درتنازع است با مبادی تاریکی وتری که ضد روشنی وخشکی است، اومیگفت این تنازع درحیات انسان نیز مسلسل جاری است و نصب العین حیات انسان این است که بکوشد تاروشنی وخشکی بر تاریکی وتری غالب آید.

دیمقراطیس هبادی اولی اخلاق خود را عبارت از لذت میدانست و بین حس و عقل فرق زیادی میگذاشت و میگفت چون بمن گفتند مبین چشم را پوشیدم بد بدم و چون گفتند مشنو گوش را بستم و نشنیدم و چون گفتند مگو دست بر دهان گذاشتم و نگفتم ولی وقتیکه بمن گفتند مدان هر چند کوشیدم نتوانستم که ندانم. پس معلوم شد که بین حس و بین عقل فرق زیادی است و انسان میتواند که از ادارك حس صرف نظر کند ولی نمیتواند از ادراك عقلی صرف نظر کند و یا جبری را بدون عقل و تدبر کسب ات عقل حاصل نماید.

(۲) سوفسطائی ها :- پارمنیدیس Parmenidis و اتباع فیثاغورس و بلکه همه دانشمندان پیشین به اخلاق تماس داشته اند خواه بصورت نظری صرف و خواه درساحهٔ عمل و اگر بدقت دیده شود در دوره های اول یونان فلسفه تنها عبارت از طریقهٔ زندگی و طریقهٔ فکر بوده است ولی طبقهٔ از معلم ها که بنام سوفسطائی یاد میشوند اولین مردمی بودند که مسائل اخلاق را بمیان آوردند و مقصد بزرگ ایشان هم طریقه عملی اخلاق بود و می خواستند جوانان یونان را شهری های خوبی بسازند و برای این مرام لازم میدیدند که در اساس های وطنیت سیاسی و اخلاقی و اجتماعی بحث کنند، ولی کوشش های جدی ایشان هرچه بود به عنعنات مردم برخورد و مردم به مخالفت ایشان قیام نمودند و از طرف دیگر نوشته جات هجو کارانهٔ امثال ارسطو وانیس Aristophanes هم به شئونات اوشان صدمه وارد نمود و هم شاید در اشان بعضی نقایصی از قبیل مادیت و شهرت طلبی و اینکه به طهارت اخلاق معتقد نبودند موجود بود که اشخاص بزرگ مانند افلاطون و ارسطو مخالف ایشان شدند و ایشان را مثال و نمونهٔ پول دوستی و کج بحثی و بی مبدئی میدانستند، بعضی ازین سوفسطائی ها عقیده داشتند که اخلاق مولود کوشش حکمرانان است که حیله ساخته اند تا دیگران را به آن مشغول کنند و خودشان بتوانند به آرزو های شخصی خود آزادانه منهمك شوند. بسیاری از افراطیون قرن ۱۸ که ایشان در ساحهات سوفسطائی های دورهٔ جدید اند نیز چنین فکر میکردند.

بعضی دیگر ازین سوفسطائی ها نظریه داشتند که اخلاق محصول مقاولات اجتماعی و یا مؤسسات است ، وهم بعضی از سوفسطائی که نسبتاً شریف تر بودند (امثال Protagoras رجوع شود به محاورهٔ فلاطون بهمین نام) اخلاق را میزه ووصف عالی حکومات مدنی و مهذب دانسته و حکومات خام و ناتراش را فاقد آن تصور کردند . بعضی دیگر اخلاق را محض مربوط به قناعت شخص دانسته وعقیده میکردند که اگر شخص راه کوتا تر یعنی نظر فلذت خود بیابد درین وقت اخلاق بقوه خود نمیتواند سد راه اوشود. واین وقتی است که نظم و نسق اخلاقی حکومت شهری یونان بواسطه مشاجرات لاینقطع احزاب وهم بواسطه انحطاط عقاید مذهبی که شالودهٔ حیات اجتماعی است فتور کرده بود

(۳)سقراط : (۴۷۰-۳۹۹ ق م) به طبیعیات وریاضیات اهتمام زیادی نداشت ونظریات خود را بیشتر دربارهٔ انسان مبذول میکرد. روزی به معبد « دلف » گذر کرد واین جمله را دریکی از کتیبه های آن خواند: «خود را بخود بشناس » سقراط اینرا شعار خود ساخته وهمیشه به آن فکر میکرد فلسفه در نظر سقراط منحصر بود بدانستن اخلاق که آنرا از مهم ترین مهمات انسان می شمرد. و باین معنی است که شیشر ون گفته که سقراط فلسفه را از آسمان بزمین فرود آورد یعنی نظریات را از فلك و عناصر به نفس انسان متوجه ساخت سوفسطائی ها عقیده داشتند که طبیعت انسانی مرکب از شهوت وهوا وهوس است ومقننین که قوانین راوضع نموده اند برای این بوده که طبیعت را مقهور کنند، وهم میگفتند که این قوانین بحسب تغییر عرف وعادات و ظروف متغیر میشود ولهذا نسبی است، ولازم نیست که کسی آنها را احترام کند، و کسی که قوی است وقوهٔ حزب ویا قوهٔ مال ویا قوهٔ بازوویا نیروی عقل ویالااقل قوهٔ جدل و بحث دارد باید باین قوانین استخفاف کند ویا آنرا منسوخ کرده وموفق طبیعت خود زندگی نماید سقراط میگفت انسان دارای روح عقلی است که برحس قوهٔ سلطه وتدبیر دارد، ومیگفت قوانین عادله ازعقل صادر شده ومطابق است به طبیعت حقه انسانی واین قوانین میموت های قوانین غیرمکتوبه نیست که خداوند بدل انسان نوشته است . و کسیکه قوانین عادله را احترام می کند ، عقل ونظام خداوندی را

احترام کرده است ، وبعضی ها که حیله می‌جویند تاد آن قوانین مخالفت کنند ولو که شاید دردنیا برای‌شان اذیتی هم برسد اما ایشان در حیات اخروی از روی عدالت بکیفر اعمال خود گرفتار می گردند انسان همیشه طالب و مرید خیر است و بالضرور از شر گریزان است . کسی که خود را می‌شناسد که انسان است و خیر خودرا میداند حتماً ارادهٔ خیرمیکند ، شهوت‌پرست مردیست که نه‌خود ونه‌خیر خودرا شناخته وقصداً نمیداند که او ارتکاب شر نموده است (وبرین اساس فضیلت علم گفته می‌شود و رذیلت جهل) این جملهٔ بین‌قوس روایت مشهوری است ازسقراط که‌از افراط اعتماد او برعقل ومحبت خیر نماینده گی میکند وا گر چه‌قدری مبالغه هم کرده است لیکن مبالغه نکوئی است

سقراط بهر صورتیکه‌بود به‌سوفسطائی ها تماس خیلی نزدیکی داشت و حتی که ارسطو فانیس او را بتمام معنی یك‌سوفسطائی میدانست ولی این‌مرد بزرگ هیچ نسبتی بادیگران نداشت و او مانندد یگران خودرا معلم نمی‌شناخت ، بلکه خودرا درتمام عمرخود شاگرد علم اخلاق می‌دانست . وقتیکه او را نسبت به علم او قدسی گفتند تحاشی نموده گفت ، من به جهل خود واقفم‌، واین جواب راازروی هضم نفس نداده بود بلکه ازروی صمیمیت بود وخودش عقیدتاً این‌طور میدانست، زیرا هضم نفس تایك اندازهٔ متضمن شائبهٔ ریاء وتهکم است وا گر سقراط درجملهٔ سوفیست هامحسوب شود بازهم در صمیمیت واخلاص خود بایشان هیچ مناسبتی ندارد سقراط بر خلاف ایشان شخص مصری نبود وبرفکر خود بسیار ابرام نمیداشت ، زیرامشکلات مسایل‌نزد اوخوب‌واضح بود چیزیکه نزداو یقین بود همانا عدم اطمینان اوبود بر آن نظریاتی که معاصرین او عموماً در بارهٔ حیات احلاقی بیان میکردند وازین روبسیار اصرار داشت که باید یك‌اساس علمی اخلاق بمیان آید که قابل تطبیق برعمل باشد ، زیرا در نظر اواخلاقی که متکی بر اساس علم وحکمت نباشد معنی نداشت .

فضیلت درنظرسقراط عبارت بود ازمعرفت ویا علم . اویقین داشت که‌اگر کسی ماهیت غایهٔ اخلاقی رابداند دیگر نمیتواند آنرا تعقیب نکند، وازطرف دیگر باین نیز

معتقد بود که اگر کسی ماهیت غایهٔ اخلاقی را بخوبی نداند نمیتواند که مرد اخلاقی شود واگر نشود هم بالذات نیست، بالعرض است ' و اخلاقیت بالعرض اخلاقی نیست . او میگفت هرچیزیکه ازعدم وقوف صادر میگردد گناه است حتی شجاعتی که از عدم معرفت بروی کسار آید نامردی است

وقتیکه در بارهٔ ماهیت غایه و نصب العین ازوسوال نمودند در جواب اعتراف کرد که اوهنوز درین باره جویندهٔ حقیقت است

بعضی اوقات چنین معلوم میشود که نظریات او جانب لذت میلانی دارد ولی هیچ دلیلی نیست که بتوان از روی آن گفت که سقراط درین باره نظریهٔ را اکتشاف ویا تثبیت کرده باشد. حقیقت اینست که مکاتب مختلفهٔ که خود را باو نسبت میدهند واورا استاد خود میدانند بخوبی نتوانسته اند که از تعالیم او تعبیرات صحیح وروشنی نمایند.

بهر حال سقراط خواه سوفسطائی وخاتم ایشان بود و یا نبود مردی بود که بسر وقت رسید و نه تنها اخلاق را از یك انارشی مهلك نجات داد بلکه برای آیندهٔ اخلاق نیز زمینهٔ صالحی مهیا نمود و حقیقتاً سقراط وقتی بمیدان آمد که همه مبادی اخلاق مشرف برسقوط بود زیرا که عکس العملهای طبیعی برخلاف رسوم ما بعد الطبیعی واخلاقی متفکرین سابق توسط سوفسطائیها، بمعراج خود رسیده بود درآن وقت تنها گورگیاس Gorgias وپروتاگوراس Protagoras نمایندهٔ مثال عمومی محسوب می شدند، زیرا که ایشان نظریه های علمی را ترك داده و به مسائل عملی پناه میبردند ومخصوصاً که در حکومت شهری یونان، ضرورت طبیعی عبارت از پس بود که رعایا درپیش خود روابط ملکی ومدنی داشته باشند. تعلیم وتربیهٔ که ازطرف سوفیست هاداده میشد این بود که برای حیات اصلاً ضوابط عمومی موجود نیست بلکه باید فن ایرا آموخت که چطور گذاره کنیم وامورعمومی را تنظیم نمائیم در بیانیه های خود که از فضیلت توده بیان میکردند نه چیزهائی که

لذت می‌آورد و الم می‌برد، حواله و اشاره می‌نمودند، نظریهٔ یونان دربارهٔ جمعیت اینطور یک چیزی بود که حیات یک مرد رعیت که آزاد بدنیا آمده عموماً عبارت است از وظیفهٔ او در شهر و از این سبب مباحث اخلاق کتابهٔ سوفیست‌ها مردم آن وقت را قانع و طرفدار خود ساخته بود. هیچکس فضیلت را تحت یک صفت قیاسی که دارای قسمت جوهری باشد نمی‌شناخت، بلکه فضیلت یک شهری این بود که یک شهری خوب باشد و یا مثلاً سازنده‌گی خوب، فضیلت یک سازنده بود. البته در آن وقت در بین فعالیت‌ها، این اراده هم موجود بود که علم «اصطلاحی» و بگفته خودشان «رسوماتی» را احصال نموده و آنرا مستقیماً در طرق عملی تطبیق کنند، که سوفیست‌ها این طریقه را بطور سطحی ولیکن تا یک درجهٔ معینی که در مقدور ایشان بود بدست آورده بودند، ولی با آن چندان اهمیت نمیدادند و بطوریکه در فن خطابه ضوابط و اصول مکمل و کامیاب وضع نموده بودند، خودرا مجبور نمی‌دیدند که عین آنرا در علم و فن فضیلت هم وضع نمایند. فلاطون در «پروتاگوراس» میگوید و حق میگوید ایشان در تعلیم فضیلت تنها آن چیزهائی را که هر کدام بطور غیرمنظم اجرا می‌نمودند تحت یک سیستم آوردند. مگر ایشان درحقیقت بمعنی کلمه کدام نظام اخلاقی نداشتند و نه به نظریات اخلاقی توجهی میکردند. در بین میدان غبارآلودی که از انواع نظریات عملی مزدحم بود، سقراط یک روح انتقاد نوی آورده و میگفت که این نطق‌های محبوب با افاده‌های بلاغت خود دعوی‌های اساسی ایشانرا ثابت کرده نمیتوانند و نه آن چیزی که ایشان دعوی بیان آنرا میکنند حجت و برهانی میدهد نه تنها ایشان (جاهل) اند بلکه متقلب و متناقض نیز هستند. سقراط در (محاورات) معروف خود پیش از همه چیز باین نتیجهٔ مهمی رسید که ایشان هم مثل خودش (سقراط) نادان اند

سقراط پیش از همه چیز در تاریخ فکر، این قانون مثبت سلوک را طرح نمود - فضیلت معرفت است - این قاعده مشتمل است بر اینکه هیچکس که خیر را بداند شر نمیکند. مگر این تناقضی است با این جمله که میگویند: «هر کس به خیر خود آرزومند است و اگر بتواند

آنرا احصال میکند» و «هیچکس انکار نمیکند که عدل و فضیلت عموماً خیر وازهمه خیرها بهترین آنهااست» زیرا این خیر سقراط آنطور وظیفهٔ نیست که ازمفاد ومنفعت ممتاز باشد شدت تناقض درین نقطه است که وظیفه ومفاد هردو دریك نقطهٔ خیر بهم ممزوج شده واین خیر است که قرار گفتهٔ زینوفون Xenophon هسته و مرکز افکار مثبت سقراط گشته است او نتوانست که یك حساب تسلی بخش صریحی دربارهٔ « خیر » بدهد بجز اینکه بگوید که میدانم : «خوب نیست آنچه خوب نیست» مگرسقراط برای شخص خود فوق همه چیز حکمت رافضیلت دانسته بود در وظیفهٔ تعمیم آن شدید ترین انواع فقررا برداشت وعقیده کرد که اینطور حیات درلذات خودبازهاعتی تراست ازحیات هماً و عیش

سقراط اولین شخص بود که تحلیل اساسی ومثبت مفکورهٔ اخلاقی را بعهده گرفت ومقررات ذیل را بمیان آورد

(۱) همه چیز ها باید که از نقطهٔ نظر غایه وانجام خود سنجیده شود، که این غایه در حقیقت طبایع حقیقی آن اشیا را تشکیل میدهند . غایهٔ هر چیز خیر و نیکوئی آن چیز است ، واین یك امر حقیقی ودائی است که ما باید آنرا مقاولاتی نگوئیم و به محصول قانون .

(۲) دانستن یك چیز آن است که به اصلیت و حقیقت آن چیز (طبیعت آن) ویاغایهٔ آن استمساك نمائیم (خود را بشناس!)' این جمله روح اخلاق است واین جمله چنین معنی میدهد که انسان باید که اساس فعالیت خودرا بر ادراك حقیقی غایهٔ زندگی خود بگذارد ، همه بدی هـا در حقیقت اجباری هستند که جهل آنها را تحمیل میـکند ویا سوء تفهم انسان است کـه معنی خوب حقیقی را نشنـاخته است' ندانستن خیر رسوائی است' واگریك آدم خیررا نمی داند (وسقراط خودرا هم ازین ها که نمیدانند می شمارد) اولا اقل میتواند که خودرا حداًوقف جستجوی درایع کوشش آموختن آن کند اگر اوهوشیار نیست (یك سو فسطائی است) او میتواند لا اقل یك دوستدار حکمت (یك فیلسوف) شود و تا وقتیکه او تحصیل علم میکند باید به مسئولیت های حیات مدنیءخود وفا کیش باشد .

(۴) مکاتب اولی فکر علم الاخلاقی : چهار مکتب فلسفی مهمی که اصل وار تباط نزدیک خود را به حلقهٔ مدرسانند که سقراط در آن حلقه درس میداد، عبارت است از (۱) مکتب میگاری Migarian (۲) افلاطونی (۳) کلبی (۴) قیروانی .

اثر عمیق تعلیمات سقراط درهمهٔ این مکاتب باینکه اختلافات زیادی موجب جدائی شان شده است بوضاحت موجود است، همهٔ اینها در اثر تعلیم سقراط باین عقیده اند که مهمترین دارائی انسان علم وحکمت است وبار بسیار مهمترین علوم علم است به حصر اعضائی که درین حلقه بیشتر فلسفی بودند عبارت از جمعیتی است که زیر قیادت اقلیدس میگاری Euclid of Migara بوجود آمده و آنها (خیر را) همواره یک موضوع غیر مکشوف میدانستند و آنرا از اسرار پنهان کائنات همراز می شمردند وباین طور از علم اخلاق بطرف مابعد الطبیعه سیر میکردند ودر انجام زیر رگی که به انتقاد وجدل داشتند اخیراً روی همرفته مکتب ایشان شکل جدلی وسوفسطائی گرفت.

(۵) افلاطون: (در اطراف ۴۲۷ـ۳۴۷ ق م) بسیار مشکل است که انسان بتواند بین سقراط وافلاطون فرقی قائل شود. حقیقت این است که عنصر اخلاق هیولائی را مانند عنصر اعظ وصورتی را مانند افلاطون لازم داشت، طوریکه مکتب اخلاق سرمدرسی را مانند اول الذکر ومنشئی را مانند ثانی الذکر ایجاب میکرد. ظلم است که کسی این دو نفر را از هم جدا میکند، زیرا این جدائی جبری است که از عظمت وجلال ایشان می کاهد. طوریکه عمل سقراط سرمشق یگانه به علم اخلاق است قلم افلاطون هم یگانه سرمایه ایست که ادب واخلاق داشته است . خدا میخواست پایگاه اخلاق بلند شود که عمل سقراط وقلم افلاطون باهم اتحاد عمل نموده واساس علم ومکارم اخلاق را گذاشتند وبعد از آن فکر منطقی و کوشش های تجربی ارسطو بعضی پیرایه‌ها را بر آن صحائف افزود تا سزاوار آن شد که از الهامات اسلام در شیرازهٔ تکمیل درآید وبخاتم 'خاتم النبیین مزین شود

شاه راهٔ حقیقی اخلاق همین است که سقراط آنرا نقشه کرده وافلاطون آنرا هموار نموده وهم ارسطو آنرا تااندازهٔ معمول رها نکرده وبر آن ساختمانهای علمی ومنطقی که شایان این چنین شاه راه است افزوده است

زیرا طوریکه سپینورا میگفت اخلاق سه صورت جلوه نموده یکی طریقهٔ مسیح وبودا ست که مقابل هرطور رفتاری باید بملایمت وصفح و اعراض مقابله شود ویکی هم طریقهٔ نیتچه وماکیاولی است که باید قوت را بروی هر کس کشید وبهرجا از اقتدار کار گرفت. سوم هم طریقهٔ سقراط وفلاطون وارسطو است که بباید از صفح مطلق وبه هم ازقوت صرف کار گرفت وبلکه باید عقل رادرین باره مورد مشوره قرار داد وموازنه بین صفح و قوه را برحسب ظروف وحالات واشخاص واعمال قرار داد' این است طریقهٔ عقل وهم ایست طریق حق وهم بالآخره این است طریق وحی و الهام که دین خدا یعنی اسلام از بدو تا ختام ازوقت حضرت ابراهیم (ع) تازمان حضرت خاتم المرسلین ص مارا بهمین طریق مامور ساخته است.

طریق حق وراه مستقیم همین است. وهرفکری که ازین راه بیرون باشد باندازهٔ انحراف خود سو فسطائی است این راهی است که به علویت وبزرگی و کمال دعوت میکند وانسان رابه سرمنزل عالی هدایت میکند که شایستهٔ مقام اواست راهی است که عملی است وسقراط آنرا به شاشت عملی نموده وهرمردجوانمرد میتواند که آنرا عملی کند.

پس هرچه که دربارهٔ فلاطون گفته میشود دربارهٔ سقراط است و ظلم است که این دونفر را از همدیگر جدا کنیم. وچون فلاطون هرچه میگوید اززبان سقراط میگوید ما هم باید آنرا زبان سقراط بدانیم وچون سقراط را اززبان اوشنیده وازقلم اودانسته ایم کنون ما نیز فلاطون میگوئیم وسقراط می شناسیم.

هیچکس ازعلمای اخلاق وجدان انسان را بهتر از فلاطون نفهمیده است ولو که فلاطون وجدان را باسم حقیقی آن یاد نکرده وحتی بین آن وعقل تمیزی هم نگذاشته است وبااین هم هیچکس بهتر ازو وصف وتعریف آنرا نکرده است' زیرا اولین نصیحت حکیمانهٔ فلاطون برای انسان این است که نفس خودرا به نفس خود بشناسد. این مبدء اساس علم واساس همه فضیلتها است که اسلام ازآن هم قدمی فراتر گذاشته وآن را اساس اولین معرفت خدا وبنای مابعدالطبیعه شناخته است . سقراط در اواخر حیات خود « فخر میکرد که او همیشه برمبدء دلفوس رفتار دارد » و ازین بود که به علم آفاق التفاتی نداشت وهمه توجه آن به علم النفس بود' وهمیشه درنفس خود ودرامور انسانی فکر میکرد ، همیشه

در فکر این بود که « آیا انسان حقیقتاً زشت‌تر و درنده‌تر است از تیفون (۱) و یا اینکه موجودی است حلیم و بسیط که به صنعهٔ شرافت و قدسیت مصنوع است » .

فلاطون عقیده داشت که انسان یك مبدء خیر و یك هیکل سکوتی را در نهاد دارد و پیش از این هم در وجود سابقهٔ (۲) ما موجود بوده و شر چیزی است که از ترکیب ثانوی ما پیدا شده است، که بهرحال حکمی که بر خیر و شر می کنیم از این نقطه است که هر دو را در وجود خود می یابیم و هردو از ما چیز خارجی نیست ' پس در حقیقت حکم ما به خیر و شر در اثر حقیقتی است که در وجود ما موجود است ' و ما در حقیقت بر خود حکم میکنیم و هیچ التفاتی نداریم که چه نسخهٔ مادی از یکی از این دو چیز از قبیل مجد و حقارت، ثواب و عقاب بدست ما می آید که ما در این باره باید به سلطهٔ هر وهم آراء دیگران التفاتی کنیم بلکه باید دیده شود که خیر و شر در ذات و خاصیت خصوصی خود در نفسی که حاوی آن‌ها است چه چیز است » و هر وقت که انسان نفس خود را باین طریق مراقبت کند میداند که « طبع او دارای دو جزء است یکی حیوانی و حشی و دیگری بر عکس آن انیس و انسانی و بلکه روحانی است . و جزء اول الذکر دیگر کاری ندارد الا اینکه بجزء ثانی که آنرا ریاضت میدهد و مهذب میسازد پیروی و خضوع کند (۳) »

فلاطون برای اینکه موقع حقیقی این هردو جزء را بنحو بی معلوم کند و از علم النفس راهی به ما بعد الطبیعه و همراه دیگری به علم الاجتماع پیدا نماید میگوید . « باید ما تصور کنیم که هر کدام ما مانند دستگاه زندهٔ میباشیم که از کارخانهٔ خدائی بر آمده ایم شهواتی که بما محسوس است هر کدام مانند طناب‌ها و رشته‌ها ما را از جانب خود می کشانند و به حرکات مختلف و متعاکس خود، ما را به اعمال متضادی سوق میدهد و این جا ست که فرق واضحی را بین رذیلت و فضیلت طرح میکند و حس سلیم ما را با ین حقیقت رهبری میکند ' که ما باید وظیفهٔ خود را اینطور بشناسیم که بدون از یك رشته برشته‌های دیگر پیروی نکنیم

---

(۱) یکی از آلهه مصر که آنرا مصدر همه شرارت‌ها میدانسته اند (۲) این نظریه بر اساس تناسخ نیست بلکه بر اساس نظریهٔ مثل (اعیان ثابته) وهم بر شالودهٔ عقیدهٔ والسه‌ء است

(۳) فلاطون ـ فیدروس ص ۹۰ و ۵۱ فیدو ـ ص ۲۲۰ جمهوریت کتاب دوم ص ۸۳ و ۸۵ و کتاب ۹ ص ۲۲۷ و ۲۳۰ ـ تیماوس ص ، ۲۳۵ (انتخاب و ترجمه از مقدمه بارتلمی سانتهلیر بر اخلاق ارسطو ترجمه احمد لطفی السید (مصری)

وهمه توجه واقبال خود را تنها جالب آن رشته بیاوریم و بلکه بر رشته های دیگر مقابله ومقاومه نمائیم این رشته همان رشته زرین مقدس ورشتهٔ عقلی است که قانون عام ممالك واشخاص است آری! حق این است که فرمان باید بدست عقل باشد، زیرا عقل محل حکمت است وعقل مکلف است که برنفس قیمومت کنند، پس برای انسان شایسته نیست که بجز صدای عقل بدیگر چیزی گوش دهد، زیرا صدای عقل راستین الهام خداوند است که به نفوس مخاطب میکنند و اگر انسان باین معتقد شود که نفس بواسطهٔ مهارت ویاثروت ویاجاه وسلطنت بلندی حاصل میکنند ازین است که در وظیفهٔ خود که درراه نشر صفات قدسی نفس خود دارد تقصیر ورزیده است و در اکرام نفس خود فرو گذاشت کرده است زیراا کرام حقیقی نفس منحصر باین است که آنرا طوری عادت دهیم که فضیلت درآن نمو کنند وآنرا از کبریا ولذات وارتنعم وتن آسائی که آنرا در مقابل احتمال مشقات ضروری ترسو مسازد، وهم آنرا ازجزع وخوف درمقابل مرگ، حمایت نمائیم وبلکه نیزآنرا از فریبنده گی‌های زیبائی نیزحمایه ووقایه کنیم، زیرا که نباید زیبائی‌را نیز بر «خیر» ترجیح دهیم، بلکه باید معتقد شد که هرچه در روی زمین وآنچه هم در شکم آن اززر و گوهر است سزاوار آن نیست که همسنگ فضیلت شود واگر انسان باتمام قوای خود تمام تشبثات خودرا تنهابه «خیر» مبذول ومنحصر نمیکند دیگر این موجود قدسی، نفس خودرا مورد عار واحتقار ساخته است.(۱)»

پس وظیفهٔ انسان این است که براه عقل راستین برود وبزرگترین خطا وبزرگترین جهالت او این است که برعلم وحکمت وعقل «این سه امر حقیقی خود» عصیان کند، نفس وقتیکه می‌بیند که احساسات واعمال آن متمتع شده ازان راحت و طمانینت وقوت حس میکنند ومسرور میشود که دیگر به عمل ویافکری که درحق خداوند و یامردم عادلانه نباشد رجوع نکند، بلی! بزرگترین نبردی که درحیات ماست دربارهٔ این است که انسان درفکر آن شده است که فاضل شود ویا شریر (۲)

---

(۱) نوامس کتاب ۵ ص ۵۴ جمهوریت کتاب ٤ ص ۲٤۰ وکتاب ۹ ص ۲۳۲ ساوس ص ۲۳۵ کریتیاس ص ۱۳۵ پروتاگوراس ص ۵۷ نوامس کتاب ۵ ص ۲٥٤ جمهوریت کتاب ۹ ص ۲۰۹ فیدوص ۲۶۶

(۲) فلاطون پروتاگوراس ص ۳۸ گورگیاس ص ۲۶۲ و۳۶۷ نوامس کتاب ۳ ص ۱۶۷ و۱۶۵ جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲٦۵.

هرشخص برای خود مرکزی دارد که خودش آنرا از دیگر مراکز شریفتر میداند ویا اینکه آمراو اورا باین مرکز واداشته‌است، پس واجب اوست که در آن مرکز ثبات ورزد و به مخاطر وحتی بمرگ اعتنائی نکند وبدون از شرف دیگر نصب العینی نداشته باشد

طوریکه سقراط درمقابل محاکمهٔ ملت آتینی ازمرکز خود دوری نگرفت وهمچنان در میدان هم از آن مرکزی که فرماندهان عسکری اورا درآنجا قرار داده بودند گامی پس نگذاشت وآن مرکز راشجاعت بی مثل خود حفظ نمود، ونیز در مرکزعلمی خود که درس فلسفه باشدهم بههیچ خطری ازخطر های بزرگی که حیات اورا تهدیدمیکرد اعتنائی نکرد وبلکه درمقابل قضاة هیچ بخاطر او نگذشت که ازمرگ بپرهیزد. و گردنی برای سوال عفو فرود آورد حتی کلمه که موجب تحریک شفقت ایشان شود نگفت و قطرهٔ اشکی هم نریخت خطری که دراین وقت درنظر اوجلوه میکرد آن بود که عملی نکند که منافی شخص آزاد باشد، زیرا وظیفهٔ انسان درمقابل محاکم عیناً مانند وظیفهٔ او در صحنهٔ جنگ است که اورا مجبور میگرداند که برای حفظ زندگی به هرگونه وسیلهٔ ممکنه توسل جوید پس طوریکه باید شخص محارب سلاح خودرا بیندازد و طلب امان نکند درمقابل باقی خطرها هم انسان باید خودرا آنقدر پست (۱) نسازد که هر چیز بگوید وهر کار بکند این بود خاتمه سقراط که بدون اینکه شرف خودرا از دست بدهد مرگی را که محکمه براو حکم نمود استقبال کرد وبلکه ابهام کننده گان خود را الی الابد محکوم بظلم وعار نمود واین برحسب آن است که خود گفته بود «هرچیز باید بر همان طریقهٔ احسن خود باشد» مهم این نیست که انسان زندگی کند بلکه مهم آنست که زندگی نیك نماید. وازین است که سقراط از معاونت و خدمت کریتون مخلص خود پهلو تهی کرد ونخواست که ازحبس بگریزد، زیرا میدانست که هرچه باشد بازهم مخالفت قوانین وطن است وازین سبب نخواست که شررا بهشر مقابله کند. زیرا طوریکه انسان نباید موجب ومرتکب شر شود، نباید نیز که شررا بهشر دفع نماید. و اگر

(۱) افلاطون تقریظ سقراط ص ۹۰ و۹۱ و۱۱۴-

سوال شود که معنی عدل اینست که باید حق هر کس خواه خیر است و خواه شر، برایش داده شود، درست است، ولی نه در نزد مرد حکیم؛ زیرا که حکیم بهیچ صورت مرتکب شر نمیشود نه بطور مستقیم و نه هم بطریقهٔ غیر مستقیم.

سقراط گناه را مرض میداند که از جهل و هم گاهی از ضعف نشئت کرده که باید این مرض معالجه شود؛ و علاج آنهم عبارت است از اجراء قانونی آن، پس شخص گنه کار نباید از کیفری که خواه از طرف خداوند و یا از طرف مردم میرسد پهلو تهی کند بلکه بالعکس خوش باشد که این بلیه ولی که در نزد پاک هم باشد گناه او را کفاره می کند. عقاب نوعی است از طب معنوی، و گناه کاری که میخواهد از گناه بر کران شود مانند مریضی است که برای خلاصی از مرض مهلک خود نزد طبیب میرود که صحت را واپس برا و اعاده کند و لو که به استعمال آتش و آهن باشد. سقراط میداند که مردم غالباً حاضر نیستند نزد چنین طبیب و یا قاضی بروند و طلب علاج و یا مجازات کنند، ولی قاضی یگانهٔ که قضاوت حقیقی می کند همانا خداوند احکم الحاکمین است که نزد حکم او آشکار و پنهان پوشیده نیست و کسی هم نمیتواند از حکم او سر کشی کند. پس اگر گناهی می کند و می کوشد که خود را از داوری خلاص کند جای آنست که بروی باید گریست زیرا که از بدبختی خود، بر جنایتی که گناه باشد جنایت بدتری را افزوده و کوشیده است که گناه خود را بدون کفاره بگذارد، زیرا این کفاره و این مجازات است که بین او و بین نفس و بین فضیلت آشتی تولید می کند. (۱)

فلاطون برخلاف لذت عقیدهٔ مبرمی ندارد، و چیزیکه میخواهد این است که لذت دایم تابع عقل باشد تا عقل بتواند برین دو قوهٔ سر کش مراقبت کند ور نه لذتی که برحسب نسخه و مشورهٔ عقل باشد آنرا خوب مفید میداند و همیشه میگوید اگر فضیلت چیز قشنگی باشد از شان آن چیزی کاسته نمیشود. و حتی که موازنهٔ لذت و الم را همیشه نصب العین اعمال میسازد، و از طرف دیگر حسب نظریهٔ او لذت معنوی هم در مقوله لذت

---

(۱) فلاطون، گورگیاس ص، ۲۵۷ و ۲۸۱ و ۲۸٤ ـ

می‌آید حاصل کلام اینکه فلاطون یك اخلاقی متقشف جامدی بود که خیرو یا تکامل را یك طرفه و آنهم از طرف آسمانی و روحی صرف آن سنجیده و از پهلو های حیاتی و نفسی آن صرف نظر کند چنانچه خودش میگوید :

آری، وقتی که انسان اراده کند که از طفلی ذوق والتزام (۱) فضیلت را داشته باشد، طبیعی است که بخلاف کسیکه از مذهب خود ارتداد می کند، آنرا ترك نخواهد کرد، زیرا اینطور فضیلت اصل ثابتی دردل پیدا میکند. بلی این فضیلت برای ما در تمام مدت حیات لذایذ بسیار وربح کمی تولید می کند آیا کسی هست که بتواند در بارهٔ حقیقت فکر کند و آنگاه بار دیوانگی وترس و افراط ومرض را برعقل وشجاعت و اعتدال وصحت ترجیح دهد؟ آیا شخصی پیدا میشود که درقبال معز که احوال انسانی نتواند که بمدار غور ودقت وسنجش جهات موازنه، بازهم از اینکه فضیلت ازرذیلت دامان وسیعتری دارد مطلقاً انکار کند؟ فضیلت علاوه بر اینکه برای صاحبان خود نعمت های نفیسهٔ جاودان را حفظ می کند، برای ایشان مکافات رأی عامه را نیز کسب میکند و برایشان نثار می نماید. فضیلت، کسانیرا که آنرا باخلاص پذیرفته اند، هیچگاه فریب نمیدهد. زیرا خداوند هیچگاه دور نمیشود از کسانیکه بامید تخلق باخلاق الله تاحد وسع خود مشق وتمرین کسب خیر میکنند پس فضیلت چیزی است که حمایت خداوند آنرا کفالت میکند ولیکن درنظر مردم: آیا آنچه برای اشخاص خبیث واشرار حاصل میشود مانند آن نیست که برای مسابقه کنندگانی که از مصدر حلقهٔ مسابقه بشدت می جهند ومی دوند، ولی درمقطع آنطور نیستند، بدواً بسیار تیز وچالاك اند و اخیراً مانده وخسته شده و گوش‌ها را بین شانه ها فرو برده محروم می نشینند. ولی مبادرین حقیقی برات قصب السبق را ربوده تاج ظفررا برسر می نهند. آیا مردمان عدالت پیشه عموماً اینطور نیستند؟ (۲).

---

(۱) فلاطون قوانین کتاب ۱ ص ۵۳۳ و ۵۳۴ جمهوریت کتاب ۹ ص ۲۰۰

(۲) فلاطون. قوانین کتاب ۵ ص ۲۶۷ و ۲۶۹ جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۶ و ۲۷۷ و ۲۷۸

سقراط اینجا به‌پهلوی دیگر مبارزهٔ حیات نظر میکند و بعد از آن که دو طفل بوالهوس لذت والم را نزد پیر عقل بشاگردی می‌نشاند و با این دو تا ریانهٔ حسی را از شانه فعل و عمل برمی دارد می‌بیند که حیات دارای یك پهلوی فعالی میگردد که بیشتر متحرك است، ولی سعی واقدام و شجاعت متحرك کافی نیست زیرا ممکن است این طور اقدام متحرك بواسطهٔ ظروف وحالات داخلی وخارجی ناکام شود که درین وقت یك شجاعت ساکن لازم است که درمقابل حملهٔ جهت مقابل، مقاومت و پایداری کند، انسان تنها باین موظف نیست که در میدان مجاهده پای محکوم لذائذ و آلام غیر معقول نگذارد و به طرف خیر اعلی (۱) ویامعیار کمال پویان شود، بلکه احیاناً میشود که ظروف، حالاتی تولید میکند که لذت معقول فرارمیکند، وآلام نسبتاً معقولی هجوم میکنند که از کیان موجودیت انسان را متزلزل میسازد، اینجا است که سقراط باین نقطه هم اشاره کرده میگوید: نباید حوادث حیات آنقدرها موجب هم وغم فوق العاده شود. عقل مارا رهبری میکند که حفظ بشاشت را حین مصائب، شیوهٔ خود سازیم و انسان نباید نفس خود را به اندیشه‌هائی تسلیم کند که اورا به ناامیدی دچار سازد. زیرا انسان نمیداند که این حوادث درعلم وحکمت خداوند خیر مینما شد ویا شر.

وازطرف دیگر انسان دریك صحنهٔ غمگین هیچ استفاده کرده نمیتواند و نالا جزه غم والم درین مواقف بدون اینکه انسان را از آنچه باید عمل آن مبادرت کند عایق شود، دیگر کاری نمیکند پس مرد عاقل که دارای اخلاق راستین باشد اگر باو مصیبتی ازقبیل فقدان فرزند یاضیاع چیزعزیزی برسد آنرا بطوری تحمل میکند که شایسته یك مرداست. این نیست که آن مرد عاقل، حس وشعور ندارد، بلکه این است که برای اندوه خود حدودی مقرر میکند «ازعقل خود استشاره میکند و مصیبت خود را به بهترین وسائلی که سنجیده میتواند اصلاح وجبیره می نماید.»

اینطور شخص به صدمهٔ اول ازبین نمی‌رود که دست رابالای رحم گذاشته و وقت را به ما نند اطفال بناله وفریاد ضایع کند بلکه میداند که راه بهتر این است که نفس خودرا

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۷۸ و کتاب ۹ ص ۲۲۴ قوانین کتاب ۲ ص ۱۰۱

بسرعت ممکنه برعلاج رحم ریاضت و تربیه کند وآن چیزی را که ساقط شده بردارد وما قص شده را جبران کند وبعوض اینکه تشاؤم کند بداوی بماید واین است بهترین چیزی که مردعاقل میتواند آنرا درمصائبی که باورسیده است عمل پیرا شود. (۱) »

وقتیکه انسان این عقاید صمیم وآسمانی سقراط وفلاطون رامیخواند می بیند فلسفه ایست که از الهام پشتی بانی یافته ، عقلی است که بسوی خدا وبد راه میرود علویت وشرافت وحقانیت فکر بمیتواند ازین معراج بلند تری راجستجو کند

ولی این مکتب باتمام علویت و دقت وحقانیت خود نقصی که دارد این است که متأسفانه در بارهٔ حریت انسان قدری قصور نموده است درین شبهٔ نیست که فلاطون تادرجهٔ بحریت قایل است ولی آنرا کماهی واضح نساخته است حریت را تااین اندازه مراعات میکند که حکایت میکند هرنفس بتمام قوای خود برای خود فرنی اختیار میکند که میخواهد آنرا امین حیات خود سازد، ولی فضیلت برای خود خواجهٔ ندارد وهر کس که به تشریفات فضیلت میکوشد فضیلت با او میباشد وکسیکه درآن بی ربط کند اورا ترک میکندو خداوندار همه چیزی بیزار است وبیز در «قوانین» میگوید «خداوند درتصرف ارادهٔ ما اسبابی گذاشته است که صفات هر کدام بآن متعلق است» مگر باین هم صدها مرتبه اینجا وآنجا میگوید که گناه بدون اراده صادر میشود هیچکس محض اختیار خود مرتکب شرنمیگردد. وقتیکه رذیلت غیر اختیاری باشد فضیلت هم باید همچنین باشد وانسان باید درعمل خیر همان قدر مجبور باشد که درعمل شر مجبور است وهیچ کدام از خیر وشر دراثر ارادهٔ فاعل خود بعمل نمی آید وباز درعین حال باتعجب زیاد می بینیم که هیچکس مانند فلاطون آنقدرها بقضا وقدر قایل هم نیست، که این هم بارها بمشکلات مسائل ما وفلاطون می افزاید باآنکه فلاطون رذیلت را بزرگ ترین شرها میداند باز هم هیچگاه عقیده کرده نمیتواند که انسان نتواند بنفس خود ارادهٔ شر کند

یعنی عقیدهٔ فلاطون این است که هروقت انسان به شر روبرو میشود کاری است که برعلم اراده اوشده است وبرین اساس است که سقراط معتقدین را ملامت میکند که درقوانین

(۱) فلاطون جمهوریت ک ۱۰ ص ۲۵۵ و ۲۵۶ و ۲۵۷ -

جنائی خود جرائم را بدو تقسیم نموده اند جرائم عمد و جرائم خطا، ومیخواهد این تقسیم را که در نظر او عامی ومبتذل است به تقسیم بهتری تبدیل کند، زیرا که او جمیع گناهان را به تاثیر غضب ولذت وجهل نسبت میدهد وبرای اینکه مسئولیت را از مسارفع سازد میگوید ـ که علت این تاثیر بد ار استعداد مخصوص جسم ویاسوء تربیت است. (۱)

پروتا گوراس (سوفسطائی معروف) باسقراط مناظرهٔ داشت که علیه بهپروتا گوراس بود وسقراط به دلائل قاطعهٔ حریف خود تسلیم نشد وبلکه بر خلاف بد همات چنین اصرار کرد که چون فضیلت بواسطه اینکه مانند رذیلت غیر اختیاری است از آ ن رو ممکن نیست که آنرا تعلیم بدهیم. پروتا گوراس برأی عامه استمساك نموده گفت ذوق عام، رذیلت راملامت میکند وحقیر میپندارد ومردم را برآن عقوبت میکند واین از آن است که رأی عامه براین است که جانی در ارتکاب شر مختار است وخو دش بار تکاب عمل خود، خودرا بهپیشگاه عدالت و کیفر کردارخودمیاندازد. بلی بعضی ازعیوب موجود است که مردم آنرا به طبیعت وتصادف نسبت میدهند وبر فاعل وعامل این عیوب طعن ومجازاتی وارد نمیکنند زیرا که اینها را اعمال اختیاری نمیدانند. پروتا گور اس دوام داده و گفت دربارهٔ آن خیر هائی که انسان قدرت آنرا دارد تا آ نها را عملی کند ویامشق نماید ویابیاورد، دیده میشود که مردم کسانیرا که ازین خیرها بهره نگرفته اند ملامت میکنند ونیز کسانیرا که به کسب رذائل مبادرت نموده اند هنوز به پیمانهٔ بیشتری وبهشدت مورد نفرین قرار میدهند، وباز پروتا گوراس به تربیه تشبث نمو ده و گفت که رأی عامه براین است که باید اطفال تربیه شوند وازین است که تربیه بحال ایشان مفید است. ولی سقراط بازهم باین دلیل ها مقاومت میکرد تااینکه مناظره اختتام یافت وسقراط بدون اینکه ازفکر خود منصرف شود محض برعایت آداب مجلس ترددی در فکرخود نشان داد.

سقراط درین جاتناقض خیلی روشن وواضحی دارد، ازیك طرف میگوید که: ممکن نیست فضیلت تعلیم داده شود وازطرف دیگر میگوید که فضیلت بدون علم چیز دیگری

---

(۱) افلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص ۲۸۹ قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۶۵ پروتا گوراس ص ۸۷،۱۱۷ مینو ص ۱۵۹ و ۱۶۲ قوانین کتاب ۹ ص ۱۶۲ و ۱۶۵ تیماوس ص ۲۳۲ گور گیاس ص ۲۶۹

نیست، باین معنی که انسان وقتی که به خیر معرفت پیدا کرد کافی است که آنرا در عمل بیاورد، پس وقتیکه فضیلت علم شد بار چطور ممکن است که قابل تعلیم نباشد؟ اگرچه این عقیدهٔ فلاطون ذاتا خیلی عالی وخیلی ها شریف است؛ زیرا فلاطون در عین حالیکه شخص گنه کار را ملامت می کند وحتی وقتیکه شدیدترین عقوبات را بر او تحمیل کردن میخواهد، باز هم بر او شفقت بسیار عمیقی هم دارد وارشهای او ناامیدنیست. فلاطون بداعیهٔ شفقت مفرط خود، خودرا باین قانع و متسلی می‌سازد که این مرد گناه گار بزعم ارادهٔ خود بگناه افتاده است. وازطرف دیگر، فلاطون نسبت به طبیعت انسانی فکر بلند وحوش بینی مفرطی دارد، بحدی که نمیتواند تصور کند که این اشرف مخلوقات مستعد آن باشد که عمداً مرتکب شر شود، چه او انسان را فرزند علم و فضیلت می داند وهیچ تصور نمی کند که این عائلهٔ شریف میخواهد که ارادتاً به جهل ورذالت رشتهٔ خویشاوندی پیدا کند

شکی نیست که این احساسات به نهایت قابل ستایش است ولی نباید انسان در آن افراط کند وبهتر این است که در نتائج آنها هم نظری بیندازد. اگر بگوئیم که گناه اختیاری نیست پس بهتر است بگوئیم که اصلا درحیات و کائنات گناهی نیست وهیچگاه خداوند آنرا نیافریده است. تاوقتیکه انسان درعمل خود اراده نکند هیچگاه از آن عمل مسئول شناخته نمیشود، وظلم صریح است که انسان‌را بجریمهٔ مأخوذ کنیم که در آن هیچ قصدی نداشته است ولو که آن جریمه ضرر و تخریبات بزرگی هم رسانده باشد زیرا عملی که بی‌قصد است درحقیقت بکسی نسبت داده نمیشود، که اگر کاری درمقابل این عمل بکنیم منتها اینقدر خواهد بود که شاید بآن اظهار اسف نمائیم و لی عقوبتی بآن متوجه ساخته نمیتوانیم، و از جانب دیگر باتعجب زیاد دیده می شود که فلاطون در قانون خود که در وضع آن سعی زیادی نموده است تعداد طویل و دقیقی از جرائم وعقوبات‌را به فهرست می کشد وباین نمی‌بیند که اگر اراده نباشد جرائمی هم نیست و باید طبعاً عقوباتی هم نباشد.

اگرچه فلاطون‌هم دور رفته ومردم بدبختانه غالباً زیرتأثیر منفعت وشهوت میروند و نصیحت عقل‌را نمی‌شنوند، عقل همیشه عمل بدرا که انسان بارتکاب آن اقدام میکند

نکوهش می کند ولیکن اراده گاهی عصیان را برطاعت ترجیح می دهد . پس انسان درحالیکه میتواند بمشورهٔ عقل از گناه پرهیز کند گاهی هم زمام داری اراده ، خود را در گناه می اندازد

اما خوش بختانه این نظریهٔ خطرناك فلاطون از حدود خود بیرون نمی شود وسرایت آن به نتایج عملی نمی رسد . زیرا باوجودیکه فلاطون دربارهٔ حریت شك و تردید دارد و گمان میکند که رذیلت امر قسری است که اختیاری در آن نیست با این هم دیده میشود که فلاطون شدیدترین دشمن رذیلت است وقوی ترین وتلخ ترین دواها را برای معالجهٔ آن تجویز می کند

وحتی در کتاب قوانین گاهی سخن را بآن درجه قساوتی درحق رذیلت میرساند که از حدود هم تجاوز می کند و میگوید که سبق اصرار به رذیلت ایجاب کنندهٔ تشدید مجازات است وبااینکه جهل را امر قسری میداند که بنظریه او انسان دران اختیاری ندارد باز هم آنطور مجازاتی بر آن مقرر می کند که گوئی اینطور عمل اختیاری محض است

وهمچنین فلاطون دراین باره که میگوید فضیلت علم است، نیز نظر بسیار حسابی ندارد . او میگوید که معرفت خیر ، کافی است، که موجب عمل آن شود ما هم تصدیق می کنیم که این کمال گمراهی است که انسان نداند که این کار شر است وعلم او مانع عمل او نشود . اگرچه متأسفانه این گمراهی بحدث تمام و بکثرت زیاد واقع میشود وهم این تنازع شدیدی که بین عقل وبین شهوت است امر مسلمی است وچون فیلسوف باید که حق را بیشتر از اساتید دوست داشته باشد، باید ولو که مع التأسف باشد باین انحطاط طبع انسانی اعتراف کند پس گناهی که انسان بدام آن می افتد منها باشی از بن نیست که انسان درموازنه بین لذت حاضره وبین آلام آینده که بارها از آن بزرگتر است خطا رفته است، طوریکه سقراط عقیده دارد . ونه هم ازین است که عامل آن بطبع اشیاء جاهل بوده است . بلکه منشأ آن فساد اخلاق است که انسان در حالیکه خیروشر وقیمت هردو را میداند باز هم شررا برخیر ترجیح میدهد شریر بر آنچه که از بدی

می کند جاهل نیست و بلکه برعکس بابد که مرتکب رذیلت شده است مباهی و شادان است.

شرّ بر زبان خود واقف است ولی بطرف این خسران بکمال اشتیاق میدود

وبگانه سبب آن این است که عقل او درین میدان شکست خورده و این شکست سبب این عمل شده است واگر این باشد که او باین عمل خود جاهل باشد پس در آنوقت محرم نیست ونزد مردم و ازخداوند مسئول نخواهد بود پس در بصورت فضیلت وعلم یکی نیست و نه هم متماثل است گاهی میشود که انسان بداند و عمل نکند و گاهی هم میشود که بضد علم خود عمل کند آیا این یك فکر صحابیست که کسی بگوید درین دنیا علم عبارت از عمل است. اگر فضیلت در واقع عبارت از علم باشد پس و طبقهٔ انسان این خواهد بود که تنها علم بیاموزد تا فاضل باشد و اگر اینطور باشد جناب اخلاقی به سطح نظر و تامل تنزل خواهد کرد، وواجبات صحیح عملی از این عالم رخت سفر خواهد بست و بجای آنها واجبات تصوری نمایان خواهد آمد، که فریضهٔ شخصی هر انسان بهر طوریکه بخواهد آنهارا ایجاد کند. این بود نقطهٔ کوچکی که ما آنرا در بارهٔ فلاطون وسقراط بزرگ یافتیم، زیرا بزرگی آن دو شخص ما را به این کار وادار نمود، ولی ازطرف دیگر نباید عظمت این سخن را سرپوشید که ایشان این را از جملهٔ مبادی بسیار ضروری اخلاق می دانستند که برعلو حو هریت انسان تاکید بسیاری کنند وشاید تصور میکردند که روزی می آید که این یوسف مصر وجود را گاهی در چاه طبیعت بیازوی طرح میکند ویا آنرا در سر بازار منفعت ببهای اندکی میفروشند، خیر بهر حال کنون باید بمطلب باز گردیم وبه فضائلی که در مباحث فضیلت فلاطون مضمر است عطف توجه کنیم. فلاطون میگویند که. فضیلت یك عمل فاضلانه متحقق شده نمیتواند وبرای اینکه فضیلت حقیقی باشد لازم است که نتیجهٔ یك گذشتهٔ عملی طویل باشد فلاطون فضیلت را (توافق عادت وعقل) میگویند ونیز فلاطون فضیلت را نوعی از وسط میشمارند ومیگویند که مامون ترین راهی که طبع انسانی، طوریکه هست، به آن سلوك میکند آن راهی است که از نهایات دور باشد فلاطون نظریهٔ اعتدال را نساوح آن

رسانده ومی گوید که اعتدال تنها ضمان دار فضیلت فرد نیست، بلکه ضمان دار فضیلت مملکت نیز هست زیرا مملکت هرچند قوی ودارای اصول متعددی باشد بازهم به همان مبادی رذل گی هسکنید که افراد با آن زند گی مینمایند ، مثلاً حس طمع بمملکت همان کاررا میکند که بفرد کرده است، اعتدال طوریکه برای افرادی که میخواهند مسعود باشند لازم است برای ملل نیز بهمان اندازه دارای لزوم است، اگر خواهان سعادت باشند، واگر مقنن درمبدأ اساسی نظام حکومت که به او صلاحیت داده است ازاندازهٔ لازم تجاوز میکند گویا ازراه بیرون شده است. (۱)

اینجا فلاطون بهمان اسلوب مخصوص وشیوائی که دارد میخواهد از همین کلمه فضیلت دنیای اجتماعی آنرا نیز اختراع کند وفضیلت اجتماعی را باعدل اجتماعی توأم بمیان آرد.

فضیلت که درسایهٔ عدل ورعایت می شگفد، عبارت است ازرابطهٔ حقیقی جمعیت های انسانی. ووقتیکه رشته های گوناگونی که افراد را بهم ربط می دهد گسیخته شود در آن وقت حال جمعیتی که افراد آنرا تشکیل داده است، چه خواهد شد ؟ و علاقه ذات البینی مخلوقات ناطقه بکجا خواهد انجامید اگر فضلیت اساس آن علاقه نباشد؟ زیرا دوستی پایدارممکن نیست، الابین مردم اخیار، وفضیلت که شرط سعادت فردی است بهمان اندازه موجب سعادت جمعیت نیز هست اشرار نمیتوانند که بیك مدت زیاد گردهم جمع شوند ، زیرا اگر منفعت، زمانی ایشان را بهم نزدیك میکند باز هم همین منفعت موجب آن میشود که ازهم دور شوند، وبلکه منفعتی که در دیانت مساعد آنست (ودیانت که از منفعت هم عالی تراست) ایشانرا بهم میآورد

وجمعیتیکه درآن بدون اشرار دیگر چیزی نیست نمتوانند که مدتی دوام کنند اینکه پیشینیان گفته اند «کبوتر با کبوتر بازباباز» نیم آن راست است که نیك مرد نیك مرد را دوست میدارد، ولی مرد شریر اینطور نیست، زیرا او نمتواند دوست حقیقی داشته باشد، نه بانیك مرد ونههم باماانند خود مرد شریر، وچون مرد شریر بی ثبات ود ایماً

(۱) فلاطون جمهوریت کتاب ۱۰ ص۲۹۲ بوا سن کتاب ۳ص ۱۹۹

در تغییر است وحتی با نفس خود هم وفاق ندارد؛ ممکن نیست که بدیگری مانند ویا وفاقی داشته باشد، ویا آنرا دوست داشته تواند؛ وهروقت شریر بمانند خود نزدیك شود وباو شریك گردد (۱) حتماً دشمن او میشود، زیرا ممکن نیست مراو تجاوز نکند وآیاممکن است که متجاوز ومتجاوز علیه تواند که دوست همدیگر بمانند؟.

و برعکس این، فضیلت طبعاً درد انهائیکه دردوستی فضیلت بهم مساوی اند ایجاد دوستی و همدردی متبادل میکند ودر مملکت ضمان دار امن وراحت می گردد؛ اهالی مملکت طبعاً با هم ارتباطی دارند زیرا تماماً برخیری که آنرا درطول حیات خودوطیفهٔ مقدس خودفرض کرده اند میکوشند، ولی قلب کریم به این رعایتیکه طبعاً آنرا حالت اشخاصیکه در حضر هاستد اوسد نگه میدارد، اکتفا نکرده و فضیلت خواه محواه اورا بااحساسات عالیتر و شریفتری ازین سر الهام میکند، یعنی چون او وطیفه خود رابا ین منحصر نمیداند که تنها با اخیار معامله کند، بلکه اینراهم جزء واجبات خود میشمارد که بااشرار هم زندگی کند، وچون ممکن نیست که مرتکب شرشود لاجرم باد شمنان خودهم مرتکب شر نمیشود، طوریکه بادوستان خود نمیشد، زیرا اومی داند که بدی نمودن بااشرار انست که به شرارت ایشان می افزاید طوریکه سایس احمق باوی سرکش را می زند و به این وسیله آنرا شریرتر میسازد، بحدیکه شاید بعد ازین قابل رام شدن نیز نشود، وبدی کردن حتی با اشرار قاعدهٔ است که تنها ظلمه ومجانین ومستبدین آنرا کار فرما میشوند، مرد حکیم بر عکس این به شریر توسط عمل خیر ناصحانه لطف می کند ولااقل نمونهٔ نیکی را از عنایات خود به او نشان میدهد. شریر مستحق ترس شخصی است بهم در دی ولطف، زیرا که اومریض است و مرض به جزء مهم ونفیس نفس اوراه یافته است آری بعضی ازدلها بفساد آنقدر مبالغه کرده اند که شفای آنها ممکن نیست ور دیلت درایشان موقعی اشغال نموده که معالجهٔ آن محال است، ولی خوشبختانه اینطور اشخاص بسیار نیستند، اما اکثر اشرار که در شفای ایشان امیدی است بهتر است که در حق ایشان از خشم جلوگیری کنیم وایشان راباین عقوبات نهائی نگیریم که ما ورای آن

(۱) افلاطون پروتاگوراس ص۳۸ لیزیس ص۵۹ فیدروس ص۶۸

دوای دیگری نباشد الا اینکه از قبول دواء ابا کنند

حقیقت اینست که دوستی وشفقت برانسانیت ومخصوصاً براهل وطن بیشتر از آن ممکن نیست که سقراط بمردم آتن میپرورانید، و آنرا عملاً اثبات میکرد، مثلا در وقتیکه مردم آتن به او گفتند که اگر در آینده از این فلسفه ها و دعوی های متجاوز را به خود، صرف نظر کنی، ترا برائت خواهیم داد وحکم (انیتوس) را در بارهٔ تورد میکنیم، ولی سقراط را هیچ کس از این حق گوئی او باز داشته نمیتوانید الا آن همدردی که او بامردم دارد، زیرا او تصور میکند که اگر در این وقت بحرانی چیزی نگویم حتمی است که ایشان انکار میکنند وحتی به حیات مردی که بخداوند دعوت میکنند تجاوز مینمایند و به سخط خدا و بد گرفتار میشوند پس او مردی بود که از محکومیت به مرگ، هراسی نداشت وتنها از این میترسید که هموطنان او عاصی ومورد سخط خداوند نشوند و از این است که بجواب آن پیشنهاد ایشان میگوید:

« ای اهل آتن! من شما احترام دارم وشما را دوست دارم، ولی اطاعت بخداوند دارم نه بشما، وتا وقتیکه نفسهای من درسینه من رفت وآمد کند وتاوقتیکه اندك توانی داشته باشم، تاآنوقت دائم شما را بیم خواهم داد ونصیحت خود را بشما خواهم گفت و هر کسی را که ببینم، بهمین رهائیکه دارم وشما دیده اید، اورا بحق دعوت خواهم نمود، واگر من دراین ساعت ازین وظیفه خود جلوگیری کنم، از این نخواهد بود که من از حیات خود میترسم، طوریکه شاید بعضیها تصور کنند، بلکه از این است که بر شما ترس دارم که مبادا بواسطهٔ حکمی که برمن کنند با خدای خود جنگنده باشید.»

این است طریقهٔ انسانیت واین است فطرت خداوندی که از پدر مهربانتر است وفرزندان بشر را برادر ساخته وحقوق وطنی این برادری را بیشتر تائید کرده است، پس باید هر برادر بابرادر خود خیر رسان باشد وبهترین خیرها فضیلت خدا پرستی است واین فطرتی است که بهمه دلهای پاك انعكاس میکند (۱)

(۱) فلاطون تقریظ سقراط ص ۹۳ و ۹۵ .

پس دین خدا دین فطرت است و فطرت خداوند سرمدی «یعنی ازلی و ابدی» است و فطرت خدا مهر دل پاکی الهام شده است، زیرا دل بشر بخداوند خود راهی دارد و هر وقت که صدائی از اعماق صمیم و خالص ضمیر بشر بیرون میشود، طبیعی است که الهام خداوند است وچون خداوند شارعی است که اطاعت شرع او برما واجب است ونیز علاقه بین خدا وانسان رشتهٔ محکم قدسی است که همیشه بوده است وخواهد بود «پس هیچ کس نمیتواند که از آن بگریزد ولو که آنقدر کوچك شود که درجوف زمین درآمده بتواند ویا آنقدر بزرگ گردد که در بین آسمان عروج کرده بتواند» و ازین هم مشکل تر است که کسی بتواند بر خدای سر کشی کند و یا خودرا ازین نظام ثابتی که خداوند آنرا گذاشته است واحترام آن سنت خودرا همیشه برما واجب ساخته است، بیرون کند بس ناسپاسی است که انسان بعنایت وقیمومت خداوندی معتقد نباشد، زیرا که معنی آن این است که ممکن است عنایت خداوند لحظهٔ انسان را ترك کند وآنرا دستخوش هرج ومرج طبیعی و اخلاقی سازد. بهترین القاب انسان این است که روح خدا در او دمیده شده وخداوند آدم را بر صورت خود خلق نموده است، پس هرچه که داریم از فیض احسان اواست واستطاعت آنرا نداریم که حق نعمت‌های اورا به هیچصورت وبه هیچ قربانی وعبادات مستمره ادا کنیم، خداوند قوت ماست، واگر خدای نمی بود ما چیزی نمی بودیم. خداوند ـ طوریکه در صحف اولای بشر یست است ـ اول وآخر تمام موجودات است، اودر حالی که بر عالم احاطه دارد و برخط مستقیم سمت خود سیر می کند، وعدل خداوند که از منحرفین این سنت انتقام می گیرد همیشه این سمت‌را تعقیب مینماید.

پس هر کس که میخواهد سعید باشد باید به این عدل الهی مستمسك شود و به اثر آن به تواضع و خضوع سیر کند، ولی کسیکه از کبر پرباد میشود ودل را به آتش شهوات تسلیم میکند و گمان می کند که اوپرورد گار وهادی خود بینیاز است، خداوند نیز او را بنفس خودش مؤکل میکند وبزودی قضیه به پیشگاه عدل خداوند محول میشود وکار او به آنجا میکشد که خودش وخانداش ونیز وطنش درورطهٔ هلاك فرو روند. (۱)

وقتیکه نظام ثابت اشیاء اینست ووقتیکه همه اشیاء برسنت خداوند سیرمی کنند

---

(۱) ملاحظه قوانین کتاب ۱۰ ص ۲۰۳ و۲۶۷ وکتاب ۷ص ۳۹ وکتاب ٤ص ۲۳۳ و۲۳٥

وهم و قتیکه ارادهٔ خداوند مقیاس سیروسلوک تمام کائنات است 'پس ما دیگرراهی نیست مگر اینکه خدا وند را معیار را سنجش همه اشیاء بشناسیم و به تمام وسع خود بکوشیم که قرب خداوند را به تخلق باخلاق او تعالی حاصل نمائیم وتا بتوانیم خود را به آن مثل اعلای همه صفات کمال نزدیک کنیم. و کسیکه برین رشتهٔ خدائی استوار شد ویقین کرد که همیشه عنایت خداوند 'اورا مانند باقی دنیا حراست میکند وهم ضمیر او ساینکه او نظام کلی وعمومی کائنات وسمت خداوندرا اطاعت می کندراضی گشت' پس چه چیز خواهد بود که در تمام عالم بتواند اینطور کس را بتر ساند ؟ وچطور ممکن خواهد بود که کسی بتواند دل خودرا ازایمان به این حقیقت روشن باز دارد' که مرد نیکو در حیات و هم در ماو رای حیات خود هیچ ترسی ندا رد و نه هم محزون میشود ؟ پس اگر در ین حیات باو پریشانی برسد 'چطور میتواند که عقیدهٔ راسخ بکند که خداوند عین آ ن همه ولطفی را که برای اخیار در برابر مصائب شان نمو ده است' برای او نیز خواهد نمود ومانند ایشان حال اورا نیز بحالت بهتری تغییر خواهد داد. وعلاوه بران آن طور لذاید معنوی و نعمتهای جاویدی را که کسب نموده اند موهبت هائی است که زایل نمیشود وتغییر نمی یابد والی الابد برایشان باقی میماند که انسان باید عمر خود را بدینطور آمال وبر ینطور افکار سپری کند واین خیرهارا بخود ودیگران درهر زمان و مکان دروقت خدو هرل نصح و تلقین نماید (۱)

اینست عقیدهٔ که میتوا ند ازثبات سقراط بمقا بل مر گ نما ینده گی کند وا ینست فلسفهٔ که نفس را آ نطور تمرین میکند که نجات داشی هنداره رنده گی کند. و ازجنو ن بدن گر یزان با شد و اینست در س زندهٔ که انسان را در مقا بل مر گ آما ده میکند .

اخلا ق سقراط دوجنبه داشت جنبهٔ اعتقادی ونظری وجنبهٔ عملی.جنبهٔ اعتقادی ونظری آ ن عبارت است ازدلایل وبرا هین واضحی که سقراط در بارهٔ سرمدیت روح بیان نمو ده است وافلاطون آنرا در « ترا جیدی فیدو » قیدنموده است که آن اثریست

(۱) افلاطون. نوامیس کتاب ٤ص ۲۳٤ وکتاب ۱۰ص ۲۵۳ وکتاب ٥ص ۲٦٦

خدا گنانه وبا اینکه خیلی خداب است که نه تنها جگرها را بریان می کند بلکه روح رانه التهاب می آورد. ولی جنبهٔ عملی آن چیزی است که کنون مورد بحث ما است این چیزی است که باید سرمشق اخلاق باشد ولو که براهین آنهم سرمشق زرین ومقدسی است برای فلسفه و علم کلام . ولی این سر مشق اخلاقی است و سر مشق آسانی نیست، بنا لها باید نطلب حق شد تاحق برد انسان حق الیقین شود . اینطور یك مرگ شریفانه استعدادی بکار دارد وآن استعداد عبارت است ازیك عمر شریفانه .

پس مرگ سقراط نتیجهٔ بود که مقدمات آن عبارت است از قضایای حیات سقراط زیرا ما باید عقیده کنیم که اعتصام بعدل ورحمت خداوند بهاین اندازه به انسان میسر نمیشود تا که درین دار دنیاء استحقاق آنرا به اعمال صالح بخود حاصل نکند زیرا دلهای پاك اند که مستعد نور خدا وند شده میتوانند. زدیلت ولو که قابل شفاء هم باشد بازهم بالاخره کافی است که نور حق را بپوشد، زیرا بهمان اندازهٔ که حیات کنونی را تاریك می کند وازقیمت آن‌میکاهد، بیشتر ازان پرده های تار یك بحیات آینده می افگند. فلاطون بروی این اساس چنین نظریه دارد که حیات آخرت نفس عدالت مُمش دریك فانوسی ازانوار ابدیت ظاهر میشود که راه را بنفس بلوری روشن میکند که بتواند بطمانیت وسکینت دران سلوك کند. حیات آخرت در نظر فلا طون اکمال و تتمهٔ حیات دنیا است ولی عوض آن نیست زیرا که انسان نباید ازآن بهرهٔ که خداوند درین حیات بهاو داده شکوه کند، این نعمتهائی که درین حیات ازان بهره اندوزمیشویم، بشرطیکه بدانیم که چطور میتوانیم از انها فضیلت را کسب کنیم - نعمتهای است بس بزرگ. انسان حق ندارد ازمحظو طیت خود انکار کند. چیز یکه هست اینست که ازاین حظوظ خود نزدآن ذاتی که آنرا تقسیم و موهبت نموده است، حساب بدهد. این حسابرا درآخرت نزد آن قاضی میدهد که احکم الحاکمین است و بطوری حساب میدهد که ازهمه حجابهائی که در دنیا داشت و میتوانست با آن ها چشمهای اغیار را بپوشد عاری میگردد و همهٔ واقعات نفس الامری، خود بخود ظاهر میشود وقاضی برحق روح او را

علی‌الفور در محاسبه میگیرد و از آنجا هیچ چیزی از خطاها پنهان نمی ماند (۱)

سقراط اولین فیلسوفی است که همیشه میخواهد صفهٔ خدا را در طبع انسانی از راه استدلال اثبات کند او عقیده دارد که در بارهٔ هرچه که بحث میشود باید از بهترین حالت آن بحث بشود و همچنین در بارهٔ روح انسانی هم باید از بهترین وقدسی ترین حالت آن گفتگو شود. روح وقتی که به بدن ارتباط دارد در حالت انحطاط است مثلاً کسانیکه (گلاوکوس) دریانورد را دیدند خیلی مشکل بود که صورت اصلی او را که امواج دریا زیر ریشه‌ها و گیاه‌ها و ریگ‌های دریا پوشانده و مشوه کرده بود بشناسند. همچنین روح هم باین صورت بنظر ما میرسد که هزار شهوت و هزار مرض آنرا مشوه کرده است ولی آنجهتیکه بهترین حالات آن وحالت غیر مشوه آنست همان جهتی است که شوق و ذوق آن جانب حق است وهمان جهت است که مورد بحث ما است و باید که ببینیم که بکدام خبرها ارتباط دارد و با اینکه ماهیت آن روح خدائی، وسرمدی است باز هم در جستجوی کدام الفت است. وهم باید دیده شود که بعد از اینکه بداعیهٔ این شوق و ذوق سر بر اززیر این موادی که آنرا در قعر دریا فشار داده است درآید، بکدام مرجع میل میکند و کدام وقت بکلیت خود باین مرجع می گراید (۲)

نفس کدام وقت بحق متصل میشود، آیا مخصوصاً در آن وقت نیست که حقیقت اشیاء نزد او متجلی میشود؟ آیا تفکر نفس در وقتی که از دیدن مرئیات وشنیدن مسموعات وحس کردن آلام ولذائذ مضطرب نباشد وهم در وقتی که بقدر امکان از علاقهٔ بدن خلاص شود، آیا تیزتر وقوی‌تر وبهتر نمیشود؟ ومستقیماً بموجود حقیقی حی لایموت متوجه نمیگردد و باو نمیرسد؟ آیا نفس حکیم از بدن نفرت ومباعدت نمیکند ودوست ندارد که با خود تنها بماند؟ وآیا نفس حکیم است که «مثل» (معقولات کلی) را مانند مثال خیر ومثال جمال ومثال عدل ومثال بزرگی ومثال توانائی و بالجمله اصل جمیع اشیاء را درك میکنند؟ ویا اینکه توسط بدن است که حقیقت واقعی این مثل درك میشود؟ آیا انسان در دانستن آنچه که معرفت آنرا اداره میکند به‌اندازهٔ دقت وزیادت تفکر خود ترقی و پیشرفت نمیکند؟

(۱) فلاطون گورگیاس ص ۴۰۵ (۲) فلاطون فدوس ۲۷۷ جمهوریت کتاب ۱۰ صفحه ۲۷۳

مخصوصاً که بس بواسطهٔ شوقی که به حق دارد به عقلی که بی پایان است سخت مربوط است، ولی بواسطهٔ شوقی که به خیر دارد بآن عقل زیاده‌تر ارتباط میدارد، «مثال خیر» یگانه چیزی است که بر چیزهائی که محل معرفت است نور حق را میرساند وهمین مثال خیر است که برای نفس که در صدد شناسائی اشیاء است، ملکهٔ معرفت را عطا می کند. گویا این مثال خیر اصل حق واساس علم است وجمال علم وحقایت را می‌افروزد، واین خود دلیلی است که مثال خیر ازین هر دو جدا و ممتاز است واز هر دو در زیبائی خود بلند تر است وطوریکه خورشید درعالم مادی آن قابلیت را باشیاء میدهد که دیده میشوند و علاوه بر آن باشیاء مذکور حیات ونمو وغذا نیز میرساند ودرعین حال خورشید ازین چیزها ذاتاً متمایز است کائنات معقوله نیز از «خیر» نه تنها این استفاده رامیکنند که توسط آن قابل فهم میشوند بلکه اصل ووجود خودرا نیز ازآن کسب میکنند که «خیر» در قوت ومنزلت خود بار ها بار ازآنها بلند تر است. ولی خدا وند انسان را نه تنها به فهم خیر مستعد میسازد (خیر نکه عالم بدون آن معمای لا ینحلی خواهد ماند) بلکه او را به عمل خیر هم مستعد وهدایت کرده وازعظمت وقدرت خود برو فیضی نموده که خارج از بیان است عدل وباقی فضائل، فوائد ومنافع خودرا از تحقیق معنی خیر میگیرد. محبت خواه بشکل روشن وخواه بصورت تاریک خود منحصر است در ارادهٔ حصول بر خیر. انسان میشود که دراختیار محبوب خود خطا میرود ولی همیشه در طلب محبوب خود ازین جهت سعی میکند که او را خیر میداند، زیرا که خیر بال های روح را تغذیه وتقویه می کند باقی خیرهای خدائی امثال جمال وحق نیز مانند خیراند. وبه همین طور است قیاس ضد آن که عبارت از شر وقبیح باشد که بالهای روح را ملوث میسازد وآنرا تباه میکند، انسان بچیزی رغبت میکند که آنرا خوب تصور میکند خیر، قانون عالم وقانون عقل و نیز قانون بارادهٔ انسان ورکن سعادت اواست اگر انسان عمل خیر نمیکند ازین است که آنرا نمی‌داند واگر آنرا بداند، همه عزایم قوی خودرا بآن طرف معطوف میکند. کسانیکه سعادت را در لذت گرفته اند. وخیررا از نظر انداخته اند خیلی بی راه رفته وسخافت عقل خود را ظاهر کرده‌اند، زیرا اگر اینطور باشد. «تصدیق این است که

اشتهای جارپایان درمعرفت قوی تر است. از آن مقالاتیکه قریحهٔ فیلسوف املا میکند «چیزیکه موجب کرامت حقیقی ما است اینست که از خیر پیروی کنیم و آن چیز را که خیر نیست در اصلاح آن بکوشیم تا «خیر» شود شد بدترین استعداد فطری که انسان دارد اینست که از شر پرهیز می کند و بطرف خیر اعلی میرود و آنرا پیروی می کند تا بآن برسد.(۱)

شاید میخواهند لذت و معارف و منفعت را بزرگترین حکمت خدائی بخوانند در صورتیکه شهوت بر عقل بخندد. ولذت، و منفعت بر خیر، ولی انسانی که میخواهد شایستهٔ بندهٔ گی خدا باشد میداند که غایهٔ او چیست؟ و خداوند به بندهٔ خود کدام طریق را الهام میکند.

«ما ریاحین آسمانیم نه خس و خاشاک زمین» این منفعت پرستان لذت جو، می گویند که اساس علم ما بر تجربه است ولی تجربهٔ که می خواهد روح را بکشد و انسان را در بیالوژی و باکتریالوژی بین دام و دد و حرانیم معاینه نماید

این بود خیریکه فلاطون آنرا در خور حکیم میداند ولی ماورای این خیر، خیرهای دیگری هم هست که باقی مردم می توانند که خود را بآن برسانند و از این است که فلاطون باین خیر ها نیز اشاره نموده میگوید که در طبع بشری دو مبدء مختلف موجود است که بروابط پنهانی باهم ارتباط دارد که یکی ازین دو مبدء ما را بخداوند نزدیک میکند و باید که بر مبدء دیگری که ما را به سطح چار پایان تنزیل میدهد، سلطه داشته باشد برای انسان مباح است که از سعادت ومجد خود بهره مند گردد و آنهم توسط دو صنف از خیرها که نباید بهم مخلوط گردد ورنه موجب هلاکت میشود اول خیر های خدائی نفس مانند تبصر، اعتدال، عدل و شجاعت که اجزاء فضیلت اند. دوم خیرهای بشری که آنهم بدون شک خوب اند ولی نه به اندازهٔ خیرهای اول و عبارت اند از صحت جمال، قوت، ثروت، مملکت بیرمانند فرد اگر خیرات طبقهٔ دوم را بر طبقهٔ اول ترجیح دهد و به ثروت وقوت مملکت بیشتر از فضیلت آن توجهی کند، بیرعرصهٔ هلاک خواهد گردید (۲).

---

(۱) فلاطون بنکویت (مائده) ص ۳۰٦ و ۳۱۲ و ۳۱۸ فیدروس ص ٤۹ فلمبوس (لذت) ص ٤۳۱ و ٤٦۹ . فیدوس ۲۰٦، ۲۸۱ جمهوریت کتاب ٦ ص ٥٦ و کتاب ۷ ص ۱۰۸ قوانین کتاب ٥ ص ۲۰۸ -

(۲) فلاطون قوانین ص ٥ و ۲٦٥ فلیبوس ص ٤٦۹ جمهوریت ص ۹ و ۲۲۷ قوانین کتاب ۱ ص ۲۰ و کتاب ۲ ص ۹۳ و کتاب ٥ ص ۲۸۰ و ۲۹۲ و کتاب ۱۲ ص ۳۸٦ جمهوریت کتاب ۲ ص ٦٥ (ترجمه و انتخاب از مقدمه بارتلمی سانتهلر ترجمه احمد لطفی السید مصری)

و فسطائی‌های دورهٔ سقراط که داس کلمات می‌جنبیدند تنها خودشان از بین رفتند. ولی فیلسوف‌های امروزه دنیا با رفتن خود دنیا را از بین می‌برند. افلاطون معتقد است که بشر جانب تکامل پویان است و این تکامل تکاثری دارد و آن تکاثر تراحمی می آرد و تنها عامل خیر است که میتواند روی تکاثر را جانب تکامل دور دهد. او معتقد است که اگر از یک طرف بشر را احتیاج بهم نزدیک میکند. منافع از طرف دیگر آنرا ازهم دور میسازد و از این بود که میخواست منافع را در روشنی خیر بسنجد. او خبر نداشت که روزی می آید که بعضی‌ها منفعت را غایهٔ اخلاق و از طرف دیگر دام و دانهٔ دیموکراسی میسازند، و بعد گمان خداوندان در این گمراهی جمع می کنند آیا ممکن بود که اساس طوریکه افلاطون میخواست مردم را گرد هستهٔ خیر جمع میکردند و اساس دیموکراسی را طرح می نمودند، که درحسب نظر به تمام ابنای بشر را دور مرکز منفعت دعوت نمودند؟ آیا ممکن بود که مدینهٔ فاضلهٔ فارابی را در بین چهار دیوار فضیلت بنا میکردند و فضیلت را مرکز دیموکراسی قرار میدادند نه منفعت را و این فقر و پولی را که هر آن عرصهٔ نمیارد انتقام بشر و سزاوار سنگسار را تا بیل سقط خدا واند است بمیان نمی آوردند. منفعت بود که استعمار و نازداری و خواجگی بار آورد و در نتیجه مناسبت و رقابت پیدا کرده و عالم را بخون کشید، و بالاخره این منفعتی که غایهٔ اخلاق شده بود، عکس‌العمل کارش بآنجا کشید که موضوع آنطور عقیدهٔ شد که نه تنها از دین خدا بلکه هر اخلاق و هر علم و فلسفه و تهذیب بشر خاتمه دهد، ولاجرم چون غایهٔ حیوانی بود، کوشید که بار بشر را بهمان سطح حیوانی ارجاع کند.

چون مقراض منفعت را خواستند که بطور متناقض سوزن و صل بنا شد طبیعی است که ازین منفعت مبادئی بروی کار آمد که رشته های دین، و اخلاق، و علم، و ادب رآنه یکبارگی قطع کند و این قافله وا پس سیر کند تاوقتیکه غایهٔ اخلاق نشام وسپنسر بهم سر بخورند

بشر را قیادت علم و فضیلت تااین سرزمین رهبری کرده بود، تا اینکه توانست تااین درجه باسرار طبیعت پی برد و تا این اندازه بر طبیعت حکمروائی کند. ولی امروز قیادت این قافله بدست منفعت است و جائی می‌برد که مسیر و سرمنزل آخرین منفعت

است وآن وقت عنقریب آمدنی است که عکس العمل های آن بروی کار آید ومنفعت شکل همه گیتی را فراگیرد وبشر نطع منفعت منفعت را ببارد بطوریکه نطع لذت لذت رامی بارد زیرا که در آن وقت منفعت بطور کلکتیو میشود وبشر شکل گله را میگیرد که قسراً باید زیر حکم گله بانی باشد . که نه تنها منفعت راببارد بلکه دیموکراسی را که محصول کوشش دیرین اواست بر ازدست ندهد

بلی دراین شکی نیست که این عقیده چندروزی دستهٔ رابروی اقتدار نیز بر آورد ولی همان دولت مضمحل بود که پیش جیمهٔ ماهی ایشان شده بود بطوریکه درد راهم همین نظریهٔ منفعت شاید چند روزی دارای منفعت بسازدولی حتمی است که این مرغ بدبخت همیشه نمیتواند این دانهٔ منحوس را بچیند وروزی می آید که بدام سرنوشت بدخود گرفتار شود

پس حق آنست که سقراط وافلاطون گفته بود وادیان آسمانی هم آنرا تصدیق داده بود که باید بشر امروز بار دیگر به آن رجوع کند و ازین سفسطهٔ ملمع امروزه صرف نظر نماید وبار یکبار دیگر بچشم انصاف باین جملهٔ زرین نظر بیندازد

« .. مملکت‌ها نیز مانند افراد اگر خیرات طبقهٔ دوم را بر خیرات طبقهٔ اول ترجیح دهند و به ثروت وقوت‌ملت بیش از فضیلت توجهی کنند نیز عرصهٔ هلاك خواهند گردید »

ما تااینجا افلاطون‌را در آئینهٔ دیدیم که افلاطون خودرا در آن میدید ، افلاطون همیشه‌خودرا آئینهٔ سقراط معاینه میکند و بلکه خودش آئینهٔ سقراط است. این مرد حق شناس هرچه میگوید ازسقراط میگوید . ولی با اینکه این هردو فیلسوف اخلاقی بزرگ تماماً دریك فکرویك اندیال اند بازهم دربعضی جهات خصوصیاتی دارند که اینك‌ما به‌شرح نظریات مخصوص افلاطون می پردازیم .

(۱) درباره‌خیر که‌روح ویاطبع حقیقی انسان را تشکیل میکند افلاطون دراثر نفوذعقاید فلسفی که‌ازمنابع‌متعددی بدست آورده بود انسان را عالم صغیر Microcosm میشناخت (یعنی نمونه کوچك عالم بزرگ) انسان بعقیدهٔ او ازعناصر مخصوص حقیقت ذاتی مکون ومرکب است وازین جهت ممکن

است که فقط بحیث نمایندهٔ را ستین حقیقت کائنات شناخته شود، و ازین رو بالاخره خیر انسان باعلت نهائی و باخیر کلی وحدتی دارد، و بایسطور فلاطون نسبت به سقراط خیلی دورتر رفته و گفته که «اخلاقیت بطبع خود و تنها برای طبع خود، نه تنها برای انسان بلکه از حقیقت مطلق دا بی خود» که بداین صورت با خلاق یك تعبیر فلسفی و بلکه رو حیاتی داده و اخلاق را در نظریات عمومی وعالی فلسفی جای دا ده است . وعلاوه بر آن چون خیر نهائی کائنات را ازخدا میداند و آنرا (خیر نهائی را) مقصد حیاتی عالم خلق میشمارد، ازین رو فلاطون اخلاق را مربوط به دین وهم مربوط به علاقهٔ انسان بعالم بالا میشناسد

(۲) فلاطون حکومت را درشکل حقیقی وخاطر خواه آن، بحیث تجسم را ستین وسیمای جوهرحقیقی فرد میشناسد، وواقعاً مرد با بن سیما یك مرد بسیار حقیقی تری است نسبت بآن مردی که فرد تنها است . وهمین جوهر حقیقی فرد است که در نظم و نسق حقیقی خود ، ساختمان خیر نهائی را انعکاس و یا تصویر میکند گویا فلا طو ن باین نظریات خود اخلاق را بار باسیاست (یعنی بك نظم اجتماعی خاطر خواه) ربط میدهد . فلاطون این حکومت را در کتاب جمهوریت خود، و بایك توجه بیشتری بطرف تفصیلات ممکنه ، در کتاب نوامیس خود بصورت خاکه ترسیم می کند ومقصدی که ازین حکومت ایدیالی دارد این است که طریقهٔ اصلاح را بحکومت های معاصر خو د معر فی کنند بهاینکه بمانند مکتب کلبی وقیروانی بحکومت بی‌علاقه گی نشان دهد .

(۳) فلاطون خیر را بحیث اینکه در طبیعت انسان قابل تطبیق است اینطور تصویر می کند و میگوید که طبیعت انسان می کوشد که افرا طات یك پهلو را یعنی لذت صرف، وفضیلت صرف را بهم وصل دهد، خیر عبارت است از تکمیل همه استعدادات ، ملکات ویاوظایف طبیعت انسانی ، تکمیل هرقوه از قوای انسانی همیشه با لذت لا زمه آن قوه توأم است اگر همه قوا بهم همدستان شوند وبصورت یك جمع منتظم ر برقانون تناسب واندازه درایند وبهر کدام آن‌ها موقع معین آ ن تشخیص شود ، بنا بنظر بق که‌در فوق همه لذت ها دانش پاك ودر تحت همهٔ شان شهیه جا ی داده شود ودر بین این

هردو بهایت ' لذا ت حوا س شر یف (سمع و بصر) و همچنین آ ر ر و های عالی مـا نند (آرزوی سربلندی وشرف) گمحانیده شود' آنگاه وظیفهٔ راستین وحقیقیء که هر کدام اریں قوا وملکات ایفا کنند' عبارت ار فضیلت 'ومحصول هر کدام اینها لذت خواهد بود که ترتیب لذات بهمدستی فضیلت خیر گفته می‌شود

علم احلاق فلاطون را می توانیم بحیث یك حر کت متمم اومی ار اصول سقراط بطرف علم احلاق مکمل ومفصل ارسطو بشماریم' فقط این قدر هست که رنگ ما بعدالطبیعه در تعلیمات فلاطون ریاد تر است که در فلسفهٔ ارسطو آ نقدر هادیده نمی شود ولیکه بعد ارمرگ فلاطون' رویهمرفته' این افکار ارفلسفهٔ یونان رخت بر بسته ' و بار بعداً مدنی بطریق عجیبی درفلسفهٔ فلاطونی وفیثا غوری جدید عرض اندام نموده است .درقدم اولی که ما بتوانیم نظریات احلاق فلاطون رااز سقراط امتیاز دهیم آن است که فلاطون در پروتاگوراس (Protagoras) خود کوشش حدی ولیکه تجربی می کند که موضوع آن علم را که او بهمراهی استاد خود بحیث روح همه فضائل شناخته بود تعریف کند' فلاطون میگوید' ایسطورعلم حقیقتاً اندازه وپیمانهٔ لذت والم است ولی خوانند گمان کتاب مذکور فلاطون نباید اریـنکه فلاطون علم احلاق راپیمانهٔ لذت گفته است تعجب کنند' چرا که این عقیده بصورت واضح وبرحسب اصول سقراط است که گفته است « بدان که هر کدام ارین سه مدلول معروف خیر زیبا ' گوارا'وسودمند 'یك دیگر خودرا تعبیر کنند» این اصول رویهمرفته برد فلاطون تاوقتی موجود بود که همور بهضت فکری خودرا که بواسطهٔ آن طریقهٔ سقراط را ار سلوك انسانی بالاتر برده و به نظام مابعدالطبیعه بکشاند 'تعکمیل ننموده بود .شاید شروع نهضت ا ینطور باشد «سقراط می گوید اگرعلم ما به ماهیت عدالت برسد درانوقت خواهیم توانست که یك حساب و یا یك تعریفی ار آن بکنیم» علم حقیقی باید که علم حقایق عمومی وشامل همه قضایای جزئی باشد که مدلولات عمومی خودرا با آنها تطبیق می کنیم وهم باید که این علم نسبت بباقی موضوع های فکری حقیقت کمتری نداشته باشد ' ار انبساط مفهوم های عمومی (کلی) بامثال های خصوصی (جزئیات) چیزی است که در تمام کائنات طبیعی وسعت دارد 'وما محض بوسیلهٔ این دلالت‌ها واین مفهوم هااست که درین کائنات

دیگر کسر ده می‌توانیم. علم حقیقی لاجرم باید علم کلی باشد که روابط آن تنها به جزئیات نبوده بلکه با آن ذاتیات و عرضیاتی باشد که جزئی از آنها نمایندگی میکند در نفس تصوری که ما از یك فردمی نمائیم و آنرا تحلیل مکنیم می‌یابیم که مجموعه ایست از آن ذاتیات و بلکه آن عرضیات. و بار علاوه بر آن موضوع علم حقیقی باید چیزی باشد که حقیقتاً وجودداشته باشد و از آن سبب حقیقت کائنات باید دربین حقایق عمومی علم و یا بعبارت دیگر در روابط عمومی آن جای گرین باشد. کنون می بینید که برحسب این اسلوب فلسفهٔ فلاطون بتمام کائنات وجود علاقه گرفته وچنین مفهوم میشود که موضوع نهائی تفکرات فلسفی او که (خیر باشد) زمینهٔ نهائی علم و جود شده است و از اینجا است که علم (علم خیر) با (علم وجود) یکجا جمع میشود ولی این کار چطور عملی میشود؟ شاید اگر باصل طریقهٔ سقراط که بامور انسانی تطبیق داده بود رجوع کنیم این مشکل را به بهترین وجه حل کنیم از آنجائی که همه فعالیت های عقلی برای بعضی غایات بعمل میآید فنون وصنایع انسانی هم طبعاً به اظهار غایه ویا باستعمال آن‌ها معرفی میگردد، چنانچه درمعرفی نمودن ارتست هاومو ظفین محته ف، غایه شان هم بالضرور معلوم میشود که این اشخاص برای چه چیز وچه کار اند درجمعیتی که براساس اصول سقراط منظم شده باشد هر انسان باید برای کاری باشد، روح زندگانی او باید عبارت ازین باشد که برای هر کاری که ساخته شده باید آنرا اجرا کند، که ما این اصول را میتوانیم که بتمام خطهٔ حیات وسعت بدهیم مثلاً چشمی که غایهٔ خودرا که دیدن باشد انجام بدهد روح چشم در آن نیست. پس ما میتوانیم که باین طریق عموماً از (همه اعضاء و آلات) بوسیلهٔ اندازهٔ اجراءغایات آنها حرف بزنیم واگر هنوز ما این دائره راوسعت داده وتمام کائنات را بحیث یك عضویت، وبحیث یك نظم وترتیب وبحیث آلات و در اعضاء فرض کنیم که بسوی غایه ویا غایه هائی متوجه اند آنوقت خواهیم فهمید که فلاطون این اشیا رااز چه نقطه نظر دیده وچطور مفکوره های آنهارا در تناسبی که آن‌ها غایه های مخصوص خودرا که برای آن ها بوجود آمده بودند تعقیب میکنند، دانسته است. فلاطون بدین وسیله این گام وسیع تفکر را گذاشته وتصور نهائی علم

اخلاق را در تصور علم حقایق عالم کون توأم یافته‌است. حالا ببینیم که فلاطون جانب تمحضات عملی خود بچه‌وضعیت شروع میکند ونظریه او درباره حکمت ، فضیلت ، لذت ، چیست ، وارتباط این هانه سعادت انسانی تا کدام درجه است ؟

منشاء همه تفکرات فلاطون همانا نظریهٔ «خیر» سقراط است که‌عقیده داشت که‌باید حیات حقیقی عقل در شخص انسان (که‌انسان‌حقیقتاً به‌تناسب‌عقل‌خود انسان‌است) عبارت از اراروی خیر باشد ولی فلاطون که‌می خواست فلسفه را ارچهارراهی بازار به رواق مدرسه بیاورد می‌خواست خیررا درفکر مجرد یك دنیای حقیقی (دنیای‌مثل) بیابد که این دنیای ما دی بحیث سایه ونمونهٔ آن دنیا شناخته شود ، که‌حیات بسیار عالی وحقیقی انسان درسرزمین اول قرار گیرد نه‌در دنیای ثانی ، زیرا فلاطون می خواست که به خیر بالی از حد به وپروازی ارشوق بدهد که‌بتواند ساوح معرفت بال وپری بگشاید

فلاطون این شوق مفرط رااز آن میداند که‌روح درجستجوی چیزی است که روزی مالك آن بوده واز آن یك یادگار نهفتهٔ دراو باقی مانده که بر حسب ظرفیت استعداد فطری اودارای قوت و کششی می‌باشد واز این است که ما در آموختن حقایق مجرده کاری که‌می‌کنیم تنها این‌است که‌باز همان یاد گار های نهفتهٔ را بیاد میآوریم که‌در آئینهٔ آنها روح وحقیقت، وروح وخیر رابرابر می نشستند وپیش از آن که مرغ روح دردام طبیعت وچهاردیوار بدن‌محبوس شود وطبع‌حقیقی او باحساسات وجذبات حیوانی مخلوط گردد، همدیگررا روی بروی میدیدند ،

پس‌ما در طی منازل علمی وعرفانی خود کاری که‌میکنیم این‌است که‌از آن بیستان انس والفت خود یادمی کنیم وخاطرهٔ آن بهشت طمانینت را تازه می نمائیم ،

ولی‌این فلسفه، فلسفهٔ فنا وفلسفهٔ عدم نیست که انسان تااز‌ین‌عالم نرود ویاازخود برون نشود بآن حقایق رسیده نتوانند، زیرا آن کسی که میتواند خیر را در روح مجرد آن تصور کند البته خواهدتوانست که‌آنرا درحیات انسان نیز بشناسد واین ناممکن است که کسی چیزی بداند وآنرا در حیات شخص خود وهم در امور اجتماعی خود بکار ابدا حتماً نتواند که با منظور ما مرد فیلسوف را با لضرورطور یکه مرد خوب نظری

شناخته‌ایم مرد خوب عملی نیز میدانیم، وهمچنین او را مرد خوب سیاسی نیز می‌شناسیم، بشرطیکه شرایط واوضاع برایش فضای اجرای عمل وسیاست را مهیا کنند. ذاتیات عملی (خیر) در افکار آخرین افلاطون به تصورات اساسی او که راجع به کائنات دارد ارتباط و همراهی سرائی میکنند. ملی! افلاطون عقیده دارد که روح انسان درحال خوب وطبیعی خود باید نظم وترتیب خود را بقیادت عقل حاصل کند. افلاطون درحالیکه اصول سقراط را تو فاء تمام حفظ میکند وعقیده دارد که عالی ترین فضیلت از علم به خیر جدا نیست درعین حال در فکر این نیز میباشد که یك نوع فضیلت در جه دوم را نیز بشناسد که برای مردمی که فیلسوف نیستند بکار افتد واضح است که اگر «خیر» چیزی باشد که ریشهٔ نهائی همه اشیاء باشد محرك عدهٔ ممتازی که بدقت تربیه شده اند دیگران آنرا احراز کرده خواهند توانست، وباید همه فضایل بیك دستهٔ محدود بشر برسد، وآیا برای آن دستهٔ دلاور وعادل کشور چه خواهد رسید؟ ظاهر است که اشخاصیکه وظایف خود را ایفامی کنند وبرخلاف تسویلات خوف وخواهش، مقاومت می‌نمایند، باید که مالك يك (رأی) صحیح «اگرچه مالك (علم) نباشند» دربارهٔ «خیر و شر» حیات انسانی شمرده شوند مگر باز این رأی بایشان از کجا می‌آید. افلاطون بعضاً آنرا موهوب میداند وبرای انکشاف آن عادت وتمرین را لازم می‌شمرد، وازین سبب تعلیم وتربیه و نظم ونسق فضایل بدنی را (وحتی باید برای فیلسوف‌های آینده امثال اخلاقیون وادباء که در ایشان تربیه بدنی نیز باامور مذکور یکجا پیش برده شود) از مهمات درجه اول می شناسد، که به عقیدهٔ او تنها ترتیبات وتهیه ذهنی وشعوری کفایت نمیکند. ازین است که افلاطون عرش علم کامل را در روحی که نصاب استعداد را تکمیل نکرده است ممکن نمیداند. ولی این استعداد عبارت ازچیست؟.

افلاطون در اینجا يك گام وسیعی را در تحلیل روحیاتی برداشته، تاثیر عقل را درایجاد نظم ونسق بین اجزاء مختلفهٔ روح باین طریق بیان میکند که: عناصر جدباتی وحسی را پیرو عقل میسپارد، واین عناصر غیر عقلی را نیز بدو حصه تقسیم میکند شهوی

وآنشی (عصبی) که بفکر فلاطون بطریق عملی این هارا نمی‌دهد بلکه وهم از عقل توسط تجربهٔ داخلی خود ماصورت گرفته میتواند.

باین طور تقسیمی که فلاطون روح را نموده است اساس اقسام چهارگانهٔ (خیر) را که توسط وجدان عمومی اخلاقی یونان شناخته شده ودر دوره های اخیر بنام فضیلت های امامی معروف گردیده است میگذارد، چنانچه در این باره سابقاً نیز اشاره کردیم که ازین فضایل دو فضیلت که سیمای اساسی هیبا شد یکی حکمت Visdom است ودر بلندترین شکل خود فلسفه ودوم آن عبارت است ازان طور فعالیت مطرد و منظم جمیع عناصر روح که فلاطون آنرا تحت روح مقوم علاقات اجتماعی میشناسد، که مدلول این کلمه اساساً اجتماعی است وما میتوانیم که تلقی فلاطون را ازین مدلول بر اساس تشبیهی که بین فرد وجامعه نموده است شرح دهیم در هر حکومتی که باشد رفاه جامعه وفرد علی السویه متکی برعمل متسق عناصر مختلفهٔ است که هر کدام وظیفهٔ مقررهٔ خود را بدرستی اجرا کنند وبسیار مو روث است اگر این عمل متسق را در استعمال اجتماعی آن بنام (عدل) Justice اصطلاح کنیم. پس این دو فضیلت اساسی حکمت و عدل لازم وملزوم همدیگر اند. حکمت بنا صر ورحافظ فعالیت منظم است و عدل عبارت است از بسطی که توسط حکمت شده است شجاعت Courage وخودداری «عفت» Temperance هم پهلو های انتظام عاقلانهٔ فعالیتهای روح مرکب است این است مظاهر و اشکالی که «خیرذاتی» درحیات انسانی بآن جلوه می کنند. فقط حالا این سوال باقی مانده که آیا این خیرها که گفته شد برای رفاه انسان کافی است ویا باید که (لذت) را هم دران داخل کنیم؟ دربارهٔ این نظریه فلاطون درچندجای اظهار نرده‌میلند در (پروتاگوراس) Protagoras واضحاً نشان می دهد که لذت «خیر» است و در فیدو Phaedo و گورگیاس Gorgias از اینکه لذت «خیر» باشد انکار قطعی می کنند. اگرچه این نظریهٔ فلاطون انحراف شدیدی است که از نظریهٔ سقراط نموده است، حال اینکه فلاطون خودرا خیلی‌ها پابند آن میدا نست. اینکه بگوئیم که لذت خیر مطلق وحقیقی نیست هم

دلیل این شده نمیتوانند که آنرا در حیز مبادی حیات انسان داخل نکنیم چرا که روی همرفته لذتی که بیهوده و سطحی هم باشد طبعاً صورت لاینفکی بدرد احتیاج مربوط است وبرین اساس درجمهوریت Republic خود هیچ مضایقه نکرده که مسئلهٔ علویت خوبی حیات بافضیلت را بمعیار لذت آن بسنجد، وازین جهت می گوید. «مرد خوب تنها از لذت حقیقی بهرهور است. شخص بوالهوس عمرخودرا درتردد بین احتیاج دردناك وبین حالت خنثائی که فقط درد ازان رفع شده است و آنرا بخطا خیال لذت مثبت می کنند صرف می نماید.»

در کتاب قوانین Laws خود درین باره بیشتر تاکید کرده و میگوید در وقتی که ما بامردم صحبت میکنیم باید بایشان نشان بدهیم که حیاتی را که ما ستایش میکنیم وآنرا بهترین وشریفترین میخوانیم آن حیاتی است که بزرگترین مقدار لذت درآن موجود باشد نسبت بالم، اگرچه در کتاب خود فلیبوس Philebus زمینه را برای لذت رنگ و شکل وآواز، وآنهم تحت روحانی وعقلانی، اجازه داده است، درعین حال فلاطون در تیماوس Timaeus مبالغه انکار تمام کیفیات مثبت لذت را وحتی را جاب حسی غلیظ تری را ترك داده ومیگوید اینها بدون شك درایع ارجاع واعاده اعضاء حسمی است بحالات اصلی آنها، ومعنی لذت هم همین است

حقیقت این است که فلاطون دربارهٔ لذت تردد واختلاف اقوالی ندارد فلاطون برای لذت دوسطح متفاوت پست وبلند مقرر نموده. لذت معنوی را بشدت طرفداری ولذت مادی و حسی را بو فرت نکوهش میکند حق هم این است نظریهٔ سقراطهم غیرازین چیز دیگری نیست.

مخالفت فلاطون با سوفسطائی ها غالباً دربارهٔ لذت بود که سوفسطائی ها لذائذ را تمام لذائذ حسی وجسمی تائید میکردند وفلاطون ازآن انکار داشت سوفسطائی ها میگفتند که قانون اخلاق ساخته وبافتهٔ خود مردم است ومانند قانون مدنی است که آنرا فطرت وضع نکرده وبلکه بالعکس فطرت مخالف قوانین اخلاق است، بلکه بقرارحکم فطرت، قبیح ترین کارها آن کاری است که زیان کارترین باشد وزیان کارترین

کار آن است که ظلم را تحمل کنیم؛ و با این مخالفت قانون فطرت و قانون اخلاق را از این جا مشاهده میکنیم که قانون اخلاق در حقیقت سنت ضعفاء و سنت سواد اعظم است؛ که بنفع مصالح خود آن را ساخته اند و خواسته اند که بدین ذریعه اقویا را ترسانند و ایشان را از غلبه و تفوق مانع شوند؛ چه این ضعفاء تصور میکنند که حقیقت ظلم عبارت از ارادهٔ تفوق است بر دیگران. مگر فطرت دلیل واضحی دارد که عدل صحیح آن است که نیکوتر و تواناتر، برتری جوید؛ و ما این قانون طبیعی را در هر جای در حیوان و انسان، در عائله و شهرستان، مشاهده میکنیم و میبینیم که علامت عدل این است که قوی بر ضعیف زبر دست باشد و ضعیف هم باید این زیردستی را اذعان کند. و از طرف دیگر همه طالب سعادت می باشیم و چطور ممکن است که انسان بتواند مسعود باشد در حالیکه او منقاد چیز دیگری باشد، خواه آن چیز قانون باشد یا انسان؟ عدل و فضیلت و سعادت بر حسب مقتضای طبیعت، آن است که انسان برای خود قوی ترین شهوات را بخواهد و ذکاء و شجاعت خود را تا آخرین درجهٔ قوت خود، در راه استحصال آن شهوات بکار اندازد، و در عین حال به صلاح و پرهیز کاری هم توسل کند تا بتواند که مردم را ساکت کند و از لذت شهرت نیک نیز تمتعی بردارد، و این کار از دست کسی نمی آید الا اینکه قوی باشد، و از این سبب است که عامة الناس با این طور اشخاص مخاصمت می کنند، چرا که چون نمیتوانند با این ها مقابله کنند و میخواهند به واسطه این مقابله و مخاصمت، ضعف خود را با حیلتی که از این ضعف حاصل کرده اند بپوشانند، و اینطور تبلیغ کنند که اسراف عیب است تا اینکه سجیه طبیعی مردان قوی را تنزل دهند و خود را به علت این سبب مربوط سازند با خود را باین قصوری که نمیتوانند نفس خود را تماماً راضی سازند تسلی کنند و برای اینکه، جبن و کمزوری خود را در مقابل کارهای بزرگ بپوشانند، به عدل استمساك نمایند (١). و اگر این راست باشد که سعادت در ین

(١) اگر واقعاً اینطور باشد که ما به کامیابی و تنعم او با از روی حسد مخالفت کنیم و او این را از ین نقطه تائید کنیم شکی نیست که سوفسطائی ها درین گفتهٔ خود حق بجانب اند. ولی اگر قوانین عدل را از ین نقطه تائید می کنیم که حق وظیفه و معنی تحیر و کمال است و هم عدل فی ذاته چیز مرغوبی است و هم در وجود ما فطرتاً حس تمیز و عدالت و نصف موجود است، البته تائید قانون عدل در ین صورت فضیلتی است که شاید سوفسطائی ها باین فضیلت راهی پیدا نشده اند.

است که دل را ازهمه حاجات وآرزو هاومیول بپرداریم٬ باید که سنگ‌ها ومرد گان را مسعود های حقیقی بشماریم.

این است دعوی سوفسطائی‌ها که فلاطون آن را عیناً نقل میکند ودیلاً جوابشان میگوید اول ازایشان سوال میکنیم که آیا این موافق طبیعت نیست که کثرت ازفرد قوی تراست؟ وقتی که کثرت قانون را فرض کرده ٬ پس کثرت نیکو تراست چرا که قوی تر وتواناتر است وقوانین آن هم حسب طبیعت نیك است برای اینکه قوانینی است که قوی آنرا نهاده است واگر کثرت وجمعیت می‌بینند که عدل ومساوات قایم است وظالمیت ازمظلومیت قبیح تراست٬ پس این رای کثرت مطابق طبیعت است ٬ وبین طبیعت و قانون معارضهٔ نیست .

دوم ازایشان سوال میکنیم ایا کسیکه نیکوترین وتواناترین کسی که قابل ستایش شما است٬ وآیا این دوصفت (نیکوئی وتوانائی) متلازم همدیگر نیستند٬ وآیا ممکن است یك انسان یك جاهم نیکو وهم ضعیف باشد٬ ویا یکجاهم بد وزشت وهم قوی باشد ؟ هرطور که ما این مسئله را سرو رو کنیم چارهٔ نیست بدون اینکه تسلیم نمائیم باینکه آنکس نیکوتراست که درعمل خود داناتر است ودانا کسی است که راه میانه روی را پیش گرفته٬ وپیش ازینکه بر دیگران حکم کند شهوات خود را ضبط کرده است٬ ورنه حال او وحال ایشان هردو بد خواهد شد. کنون بیائیم حال آن مردی را که سوفسطائی ها آنرا تواناترین خوانده وبرایش مثل اعلی راقایل شده واورا درقلهٔ اقتدار از سطوری قرار داده اند که نه وجدان ونه هم مردم٬ هیچکدام نمیتوانستند اورا از کام و کاراو ومانع آیند٬ زیر غور بگیریم پس آیا این مرد طاعی واین یکه تاز میدان خود کامی ٬مسعود است ؟ نه والله ٬ زندگی او خیلی ها محزون وبد بخت است چه آن حصهٔ نفس او که شهوت بران قایم است میانه روی و اعتدال را نمی شناسد٬ وطبعاً به اسراف میل می کند وهمیشه به حرص دیگر نفس او که شعور بآن قیام دارد ٬ در نبرد است٬ وازین رو در کشور وجود او وفاقی نیست ٬و چون شهوت اصلاً دردی است که از حرمان مطلوب حاصل شده است ٬ پس پر و زش

شهوت در حقیقت ایجاد دردهای مسلسلی است که قابل تسکین نیست،
و زندگی شهوت پرستی، مرگ پیاپی و مکرری است. این زندگی مشابه خمی است که
سوراخ شده و هرچه در آن میریزی پر نمیشود، و یا مثل شخص گرگی زده‌ایست که هرچند
خودرا می خارد، خارش او بشدت زیاد شده می‌رود، و عمر او درعذاب سپری می شود.
و یا بعبارت دیگر مانند شهری است که اهالی آن در هرج و مرج اند. اینطور مخلوق
ممکن نیست که خلق آنرا دوست داشته باشند وخالق از آن راضی گردد، بلکه همراهی
و گذاره با آن دشوار است وهم ممکن نیست لذت دوستی را بچشد. او حقاً بدبخت است.
و مملکتی که بدست این طاغی باشد بدبخت ترین دولتها است پس مگوی که سعادت
درشهوت قوی ولذت مطلقه‌است واگر می گوئی اینرا نگو که انسان تنها در نظام راستین
مسعود است، نه دراسراف. اگر ما حساب لذت خواهان را نگیریم، بشرطیکه حساب را
پوره ضبط وحفظ کنیم، خواهیم یافت که حیات با فضیلت لذیذ ترین انواع حیات است
که در آنجا انفعال خفیف والم ضعیف است، اما لذت در آنجا غالب تر ودائم تر است، بطوریکه
در زندگی رذیلانه الم غالب تر ودائم تر است، کسانیکه قائل به لذت اند هدف قول
خودرا نمیدانند و نمی فهمند که چه اراده دارند، ایشان سعادت را بوفق طبیعت میجویند
وطبیعت ایشان را به بدترین صورت رسوا می کند وهم قانونی را که ایشان بآن تمسخر
می نمودند تائید می کند. چرا که قانون ازطبیعت اخذ شده و هم دراثر تطابق بطبیعت
قابل فهم گشته‌است، وهم عین همین طبیعت است. آنهائی را که سیرت انسانی را می شناسند
مجبور می کند تا ازلذت بفائده بار آیند وثانی را باول ترجیح دهند وببینند که بعضی
ازلذات ذاتاً نیك یعنی مفید است و بعضی بد یعنی مضر است و بعضی از آلام نیك و مفیداست
مانند دواء وعلاج و بعضی ازین آلام بد و مضر است، وهم ببینند که لذت ها والم‌های نیك
چیزهائی است که باید طلب شود وباید ازلذات وآلام بد پرهیز بعمل آید و هم بدانند
که مفید، جالب خیر، ومضر، موجب شر است.

وفائدهٔ که اثر خیر در آن باشد ، اشیاء را طبق حقایق آن ها تکمیل میکند، وضرری که اثر شر در آن باشد اشیاء را ناقص ویا برباد می نماید ، چرا که قیمت هر چیز در نظام وتناسب است ، کهاگر نظام مختل میشود آن چیز قیمت وفضیلت خود را می بازد، کسانیرا که ما اخیارو یااشرار می نامیم لذت والم را علی السویه حس میکنند ، پس احمار بذریعهٔ لذت اخیار نشده اند بلکه بذریعه خیر اخیار گشته اند و همچنین اشرار توسط الم شریر نگشته بلکه بواسطه شر،شریرشده اند، بطوریکه کیفیتی که درجسم بواسطه نظام و تناسب بعمل آمده موجب صحت وقوت است، بهمان طور اگر تناسب و نظامی در نفس پیدا میشود، باید آنرا عدل وفضیلت بنامیم .

فضایل نزدفلاطون سه است کــه قوای سه گـانهٔ نفس را ا د ا ره میکند ، یکی حکمت است که فضیلت عقل است که آنرا توسط حق تکمیل میکند دیگرش عفت است که فضیلت قوهٔ شهوانیه وملطف هوا وهوس است که نفس را ساکن ساخته عقل را آزاد میگذا رد ودر بین این دوقوه «شجاعت» که فضیلت قوهٔ عصبی است و ساطت می کند واین قوه است که عقل را برخلاف شهوت مساعدت کرده بمقابل شوق لذت و خوف الم مقاومت مینماید، حکمت، اولین رتبهٔ فضیلت و بلکه مبدء آن است . اگر حکمت نمیبود قوه شهوانی به پیمانهٔ طبیعی خود عرض اندام می کرد وقوهٔ عصبیههم آنرا پیروی مینمود وهم اگر عفت وشجاعت دو شرط حکمت نمی بودند وراه را برایش آماده نمی کردند وبحدمت آن مشرف نمی شدند، نمیتوانستند از عرصهٔ منفعت گامی به حریم فضیلت بگذارند، چراکه «هیچ گریزی ازیك لذت بآر روی لذت دیگر، آنقدر بزرگ نیست بهاندازهٔعفتی که مصدر آن خواهش است، وهیچ داخل شدن دریك خطر بامید اجتناب خطر دیگر نیز آنقدر مهم نیست مانند شجاعتی که مصدر آن خوف است . فضیلت آن حساب منفعتی نیست که لذا تی را به لذاتی ، و آلامی را به آلامی ، وخطر هائی را بخطرهائی استبدال کنیم بطوریکه پولی را به پولی صرافی می کنیم نقد رائجی که تنها میتوان آنرا بهر چیزی تبدیل کرد همانا «حکمت» است که به آن هر چیز خریده میتوانیم، وتوسط آن بهمه فضایل رسیده میتوانیم . فضیلتی که درآن حکمت نباشد و مقصد آن

مبادله و توفیق بین شهوات باشد آن فضیلت، فضیلت مرده گمان است » (۱).

پس درین حال فضیلت ازحسن عقل و نفس است ونمی‌شاید که بدون سمت باین دوچیز آنرا تذکر دهیم، حیات فاصله قسمت خود را از لذت و منفعت حاصل نمی کنند وهر کسیکه ازعقل و نفس منکر باشد، محال است که بمعنی فضیلت برسد .

وقتیکه این فضایل سه گانه برای نفس حاصل شدو قوهٔ شهوت تابع قوه‌غضب وقوهٔ‌غضب تابع عقل شد در آنوقت نظام و تناسبی در نفس پیدامیشود که فلاطون این تناسب را «عدالت» میگوید چرا که نزد اوعدالت بمعنی اینست که حق هرچیزرا برایش بدهیم. پس فلاطون عدالت را فضیلت خاصی ندانسته آنرا حال نیکو وستودهٔ میداند که از مجموع حکمت، شجاعت، وعفت حاصل میشود پس عدالت اجتماعی هم تحقیق همین نظام است ولی درعلاقات افراد، زیرا مردی که درذات خود صالح باشد بالضرور درمعاملات خود نیز صالح است وبالعکس وبلکه عدالت احسان رانیزدرپی دارد. مقصدما ازاحسان نیکی بدوستان وبدی به دشمنان نیست چرا که بدی اولاً بدی نفس است . آن کسیکه شررا بشرمقابله میکند عدالت را ازدست میدهد و بشرارت شریر می افزاید وازهمین دوجهت است که این عدالت و همی نتیجهٔ معکوس میدهد میشنیدیم سقراط را که باسوفسطائیین معارضه میکرد وآراء ایشانرا منقلب میساخت ومیگفت «من نمی خواهم که ظلم را ارتکاب ویاتحمل کنم واگر مجبور شوم که یکی را اختیار کنم البته در آن وقت ثانی را اختیار خواهم کرد» وباز میگفت: «من ازین منکرم که ننگ بزرگ این باشد که مرا سیلی برسد و باشد بدنم را جدا کنند ویاهستی مرا بربایند، بلکه مدعی آنم که ننگ متوجه ستمگار است وظلم برای فاعل خود قبیح‌تروزیان کارتر است نسبت بمفعول خود. (۲)

عدالت همیشه سعادت رادرپی دارد، بگذار که حال جسم وشیون این جماعت بهرحالیکه میباشدباشد، زیرا که عدالت خیر نفس است ونفس ازتمام امور دنیوی بلند تر وپایدارتر است . میشود که بعادل مصائب فرود آیدوبدروغ متهم شودوبه تازیانه زده‌شود، درشکنجه وبند آید، چشم های آن به آتش داغ گردد وبدار آویخته شود، ولی اوباوجود

---

(۱) فلاطون ، فیدو (۲) گور گیاس .

همهٔ این مصائب باز هم سعید است، اما ورمانده ظالم که بمردم ظلم میکند و سیاست مداری
که بر دشمن های خود تجاوز می نماید، هردوی اینها بدبخت و سزاوارند که
برایشان بگرئیم، چرا که ظلم بزرگترین شرهاست. بحثها و سوفسطائی‌ها در این
نیست که ظالم همیشه پیروزمند است یا نه بلکه درین است که نیکبخت است یا بدبخت
بازفلاطون ادامه میدهد و نتایج می آید که ظالم اگر کفاره نکند شقی ترین و بدبخت ترین
مخلوقات است، معنی کفاره این است، که قصاص عادل را برداشت کند، هرچیز که عادل است
جمیل هم هست پس تحمل قصاص نیز جمیل است و قصاص خیری است که نظام بذریعهٔ آن
استوار میشود و هم نفس به آن وسیله از شر خود نجات مییابد، و بصورتی که علاج طبیب اگرچه
ناگوار هم باشد مفید است آری سعادت بزرگ در ان است که جسم مریض نشود
و بعد از ان که مریض شد، باز سعادت آن در ان است که معالجه شود، همچنین
مسعودترین مردمان کسی است که از شر بری باشد و پس از ان باز بدرجه دوم آنکسی
است که از شر خود شفا یافته باشد اما کسی که بشر محافظه و دوام میکند او بدبخت ترین
مردم است که نمیدانند که مصاحبت جسم مریض چندان مصیبتی نیست نسبت
به مصاحبت نفس مریض و بطوری که مریض بطرف طبیب رجوع می نماید، و پاره کردن
و داغ کردن را قبول میکند همین طور باید خطاکار نزد قاضی رفته به خطای
خود اعتراف کند و آنرا نپوشد و بدل نگاه نکند و طلب مجازات نماید اگر تازیانه
جزای آن باشد جسم خود را پیش کند و اگر جریمه شود آنرا تادیه کند، اگر قرار باشد
از ملک بیرون شود و اگر جرعهٔ مرگ علاج او باشد آنرا بگوارائی بنوشد.
« این است حقایقی که دلائل آن از فولاد و الماس است » هر کسی که اینها را با دلیل های
آن و نقاط صعب آن در می یابد حتماً به خیر رسیدنی است چرا که انسان بالطبع
طالب خیر است و محال است که با دانستن خیر (با علم صحیح) شر را ارتکاب کند
زیرا آنکه خیر را میداند و شر را میکند، گویا علم او ناقص است و در حقیقت « گمانی »
از اصول و نتایج کسب کرده که نتوانسته است اورا بمقابل تسویلات لذت و منفعت تقویه کند،

پس فضیلت علمی است و فاضل محصلی است که علم بالخیر را تحصیل کرده و میداند که درهر حال چه کند، چرا که نظر آن همیشه به خیرمطلق دوخته شده است این فاضل رهنمائی است که استرشاد بدیگراو واجب است. رذیلت جهل است بخیر حقیقی و فریفته شدن است به خیر ملمع ومزخرف. (۱)

چیزی که سابق ذکر شد جدل استقرائی بود که فلاطون آنرا در مقابل سوفسطائی ها برای اثبات مفهوم خیر اقامه نمود ولی کنون می خواهد که مقوا ری به آن جدل جدل استقرائی دیگری را برای اثبات آن زیبائی که باخیر همدوش وهمعنان است طرح کند. این هردوجدل در یك طریق سیرمیکند وهم هردو درلایتناهی باهم ملاقی میگردد. زیرا «خیر وزیبا وحق» عناصر برشی میباشند که همیشه درانسوی طبیعت باهم ملاقی میگردند اینجاست که همه اعتراضات ازبین میرود واینجا است که نفس به سرور وحبور نهائی خود میرسد. کنون بشنویم که فلاطون چه میگوید؟.

مامی بینیم که حیات دانشمندانه مطلب حقیقی نفس است، و جهل تنها سببی است که انسان را ازان حیات باز ممدا رد وقتی که مادرنفس فکر میکنیم دران قوت بزرگی می یابیم که همیشه آنرا جانب محبت سوق میدهد. محبت کششی است که از هجران صادر شده است. زیرا هیچکس بچیزی که به آن واصل است کوششی نمی کند. محبت طپش دائم و شوق مقوا تری است جانب خیر یا جانب آن چیزی که میتواند حرمان و هجران را بچیزی بدل کنند که جایگاه نفس را پر کنند.

پس محبت چیزیست که منشاء آن خیر وانجام آن هم خیراست؛ اگرچه خودش وجودناقص وذریعهٔ متوسط ومتحرکی است که از حرمان جانب وجود لازالی حرکت میکند. میلی است به وصول دائمی ولایزال خیر، کوششی است که موجود فانی درراه جاویدانی میکند، چرا که میل جاویدانی بامیل خیر متحداست ودربین این دومیل اثنینیتی نیست، زیرا که انسان خیررا بمدت معینی طلب نمی کند وطلب او نهایتی ندارد.

---

(۱) گورگیاس وجمهوریت.

محبت اولاً جانب جمال اجسام واشکال متوجه می شود، وبسیاری‌ها تا بهمینجا توقف کرده خیال میکنند که اینجا انجام است. اما نفس حکیم در می‌یابد که این جمال غیر اصلی وغیر جاویدانی است و لذا شوق او را تسکین داده نمیتواند، پس از آن میگذرد ومیداند که این جمال درین جسم، مانند آن جمال دیگر است در آن جسم دیگر، و همهٔ این جمال های جسمی، اشکال واشباح دوری است از جمالی که بذات خود یکی است و هم بذات خود قائم است، و در وحدت خود همه جمال‌هارا دربر دارد. (او مثال جمال محسوس است) درین حال است که نفس از تعلقی که بیکی از آن‌ها داشت خود را خلاص نموده تعجب و تحیر خودرا وقف آن «مثال» می کند، و بعد از آن می‌یابد که محبت او باجسام بواسطهٔ صفات آنها است واین صفات آنهـا از نفوس آن ها که مصدر حیات آن‌ها است نشئت نموده، وباین صورت ازمعلول پی‌بعلت برده وخود را به «نفس» مثال میرساند چرا که میداند آن نفس که مصدر جمال است باید لا محاله جمیل باشد. سپس میداند که همه نفوس دریك جمال که جمال معنوی باشد، مشترك اند وازان سبب از جمال نفوس به جمال فنون وبار به جمال علوم نظری، ورفته‌رفته ازیك علم بعلم دیگر صعود میکند، تا به جمال تمام میرسد، و اینجا خود را با تامل و تحیر آماده میکند که بمشاهدهٔ جمال مطلق ولایزال، که نه مخلوق است ونه ناقص ونه متغیر است برسد. این جمال ذاتی است که بذات خود محب است وهر کسی که آنرا مشاهده کند بآن آویخته وفانی وبار باقی می‌شود، چیزی که بحیات حکیمانه قیمتی میدهد همانا مشاهده جمال سرمدی است که پـاك است ودران شائبهٔ نیست. بسیط است که محل اشکال والوان فانی نمیباشد

این است مراحل محبت کـه حـکیم آنـرا در جستجوی گـم شدهٔ خود وتسـکین عطش دائمی خود می‌پیماید واین است واسطهٔ کـه نفس را بـکمال میرساند وذکـر زمـان پیشـین را در او تهییج میـکند ویاد عهد مثلی و حیات آسمانی اولین را ویاد فردوس گم شدهٔ را که بتمام جوارح وازهر روزنه وجود (مانندنی) بمراقش توجه می‌نماید، براو تجدید میکند، پس محب حقیقی و کـامل (فلاطونی) آن حکیمی است که جمال فانی ورا ئل‌را که در نفس، چون تولید میکند پدرود گفته

دنبال جمال لایزال برود . (۱).

شما دیدید که درین دوجدل متوالی چطور «خیر» که موضوع اعمال است و«حق» که موضوع علوم است با «زیبائی» که موضوع محبت وفن است . دوش بدوش درفکرت لایتناهی ملاقی می گردند . وچطورهمهٔ اینها دریك مردی که میخواهد توسط تخلق باخلاق الله بخداوند تقرب جوید ، جمع میشود . بلی! این شخص «سقراط» فلاطون است دران سالونی که بمرگ ملاقی میشود تنها این نیست که بگوئیم که اومرگ نمی ترسد ویا اینکه بشجاعت آنرا انتظار میکشد ؛ نه . بلکه بتمام شوق آغوش را برایش باز کرده است اومیداند که مانندگان خدائیم . وهم میداند که خود کشی محالفت است بارادهٔ اوتعالی مگراومرگ نامحدی را که ازدست دیگری میرسد مرحبا میگوید ، چرا که حکیم بعالم الهی شوقی دارد ، وثقل جسمی را که مانع او وعالم الهی شده است حس میکند ، پس مرگ اونجات یافتن روح او ، و آغاز زندگی جدیدی است درجوار خدا . حکیم حقانی ساعت بساعت میکوشد که درین دنیا به حیات روحی که مطلوب او است زندگی کند ، و زندگی اخروی خود را به مشق و تمرین عمت میره بخود نزدیك ترسازد واین است معنی اعراض ازلذت مادی ، ومجرد شدن ازجسم ، ومشق وتمرین مرگ اوجسم رامی کاهد وآنرا ازماده حتی الوسع تصفیه می کند ، چرا که میداند که سعادت اودر تشبه وتخلق است باخلاق الله (۲)

۶ مثل فلاطونی : چون همیشه درافکار فلاطون وهم درمناقشات افکار مشائی وفلاطونی وهم مخصوصاً دراخلاق نیکوماکوسی ، که ما درین نوشته جات خود درصدد شرح و توضیح آن می باشیم ، به مثل فلاطونی اشارات وحوالاتی شده است ، ازین رو بی مناسبت نیست اگر شمهٔ ازان بیان کنیم وازین است که می کوشم حتی الوسع به اسلوب وحتی کلمات وجملات خودش این وظیفه را ایفا نمائیم

محسوسات که ذاتاً متغیر ومختلف است درحقیقت نمایندهٔ اشکال کلی وثابتی است که عبارت از اجناس و انواع است ، زیرا زمانیکه بعض اسمائی درین ماهیات ثابته

(۱) فلاطون : جوان
(۲) فلاطون : فیدو .

نظر میکند ، اولین چیزی که بنظر آن میرسد این است که برای اینکه این ماهیات در تجربه، نظم و نسق موثری داشته باشند، باید دارای یك مبادی ثابت ولایتغیری باشند، چرا که محسوسات درحال کون وفساد وترکیب وتحلیل اند ، وهرچیزی که این طور حادث ومتغیر است بایدبرای خودعلت وسببی داشته باشد (که این علل واسباب هم نباید الی مالا نهایه برود) ودومین چیزی که بنظر نفس انسانی میخورد این است که بین این محسوسات وبین ماهیت های آنها فرق زیادی موجوداست، زیرا این ماهیت ها در عقل ازهرحیث کامل است ، ومحسوسات نسبتاً ناقص است، که در تحقق ماهیت خودها متفاوت است و کمال آنها بدرجهٔ کمال ماهیت هانمیرسد سومین چیزی که به نفس انسانی خطور میکند این است که این ماهیات بطوری که ذکر شد معقولات صرف و محض است . پس از این چیز ها معلوم شد که هر چه کامل و ثابت است باید مقام اولیت رادارا شته باشد ، و آنچه ناقص است باید تقلید و سایهٔ آن ماهیت هاباشد ، وهم معلوم شد که ممکن نیست معقول کامل وثابت بتوانندتوسط اجسام جزوی متحرك وبذریعهٔ حواس، در نفس حاصل شود و وقتیکه این کار ممکن نباشد ، طبیعی است که اشیاء مجرد از ماده ، بطریقهٔ اولی نمی توانند که به این صورت در نفس حاصل شوند . پس دیگر شقی نماند ، الا اینکه ماهیات (۱) عموماً که درعقل حاصل می‌شود، بوسیلهٔ موجودات مجرد وصوری است، که با آن ماهیت‌ها مماثلتی دارند، ازین جا است که نفس انسانی عقیده میکند که عالم معقولی موجود است که آن عالم «مثال» ونمونهٔ این عالم محسوس ، ودرحقیقت اصل آن است، که همه ماهیات (۲)

---

(۱) ماهیات یعنی کلیات (کلیات خمس) مقصد فلاطون و نظریهٔ او همیشه این است که حواس نمی‌توانند معقولات را حس کنند واینکه ما انواع واجناسی‌را که معقولات اند حس میکنیم درروشنی عالم مثال است که به آن عالم روزی آشنا بودیم؛ واگر آشنائی وتذکر آن عالم نما روشنائی نمیداد، ممکن نیست که ماهیت‌ها وکلیات را بفهمیم پس بعقیدهٔ فلاطون ما که کلیات را درك میکنیم در روشنائی مثلی است که به آن ها سبق آشنائی داریم . که گویا برهان فلاطون امی وتعلیلی است

(۲) گویا فلاطون عقیده دارد که مثل نه تنها مثل موجودات حسی است بلکه مثل کلیات (ماهیات) نیز می‌باشد یعنی این ماهیات مرتبط آن مثل است وبواسطهٔ آن‌ها است که مفهوم می گردد .

در آن عالم بالذات وجدا از ماده و بری از کون و فساد متحقق است . مثلا انسان بالذات ، عدل بالذات ، بزرگی و کوچکی ، جمال ، حسن ، درخت و اسب بالذات ، وغیره ، پس این چیز ها هستند که مبادی و مثال های موجودات حسی و در عین حال مثال های علم ومعرفت ما نیز شده اند . واین است هرجسم که در نوع خود مشخص ومعین میشود باینطریق است که جزئی از ماده دریکی ازین مثال‌ها مشارکت می کنند و مماثلتی با آن پیدا می نمایند ، و چیز را هم از کمال آن در می یابند و بعد به نام آن مثال یاد می شود . پس مثال است آن چیزی که اصلی و ذاتی است وجسم عبارت است ازشکل ونمونه ویادگاری است از آن مثال پس «مثال» عبارت است از نمونهٔ حقیقی وبرین جسم وهم مثل اعلای آن که همه کمالات واستعدادات نوع بدرجهٔ آخرین درآن نهفته است ، وآن استعدادات درین اجسام گاهی موجود نیست بطوری که اگر ما نخواهیم بدقت حرف بزنیم ، نباید این آتش های محسوسه را آتش بگوئیم و فقط باید همین قدر بگوئیم این آتش ها به آتش های بالذات مشابهتی دارند وهم این آب محسوس مشابه است به آب بالذات وعلی هذا القیاس .

ولی آیا این مثال ها چطور مثال معرفت ما نیز میباشند ؟ این است که اگر نفس انسانی قبلاً این مثال‌هارا (واین علم اسماءرا) نزدخود موجود نمی‌داشت چطور میتوانست اشیاء رانداند ونامدونزان حکم کند . مثل معیار های دائمی ما است ، که علم بالذات ما پیش از همه چیز بواسطه حصول صورت آنها در عقل کسب وجود کرده است ، پس گویا این مثل موضوع حقیقی علم ما و هم سبب این است که بر چیز نسبی حکم مطلق میکنیم و ناقص را کامل میخوانیم وچیز متغیررا موجود میدانیم . (۱)

چطورما این مثل رادانستیم ، درحالی که «چنانچه که می بینیم» دربین ما ودربین عالم معقول اتصال نزدیکی هم نیست ؟ بلی ! ـ یك نوعی از تامل بما میگویند که ما میتوانیم آنرا در نفس خود کشف کنیم . وقتیکه کدام مسئله بما پیش می‌شود ، در اول ما را به حیرت می‌اندازد وما حس میکنیم که آنرا نمیدانیم ولی‌رفته‌رفته بما گمان صادقی پیدا

(۱) فیدو وجمهوریت دربارهٔ مثل

میشود و آن‌هم بالاخره به فحص و کاوش و استدلال، به‌علم مبدل میگردد، تاوقتیکه ما آن مسئله‌را از نفس خود می‌یابیم. ما میتوانیم این تجربه را دراین جوانی اجرا کنیم که هندسه نخوانده وازمسائل هندسی جواب های معقول ومتینی میدهد وازنفس‌خود مبادی این‌علم را استخراج میکند. پس و قتیکه بتوانیم از نفس خود معارفی را که تعلیم نداشته‌ایم حاصل کنیم باید باین‌امرعقیده داشته باشیم که این معارف‌را نفس درزندگی سابق وقبل ازین حیات موجودهٔ خود کسب کرده است (۱) نفس قبل ازانکه به بدن بپیوندد در جوار خداوند زیست می‌نمود ودرانجا درماورای مکان موجوداتی‌را مشاهده میکرد که ازرنگ وشکل مجرد بودند. اما نفس مرتکب گناهی شد که موجب سقوط ونزول او شد که (ازفردوس ودنیای مجرد) به(جهان مادی) بدن فرود آید و کنون وقتیکه‌ما نمدهای آن‌مثل‌را توسط حواس خود درك‌میکند، یادش‌ازان مثل‌می‌آید. (۲) پس علم عبارت است از یاد و جهل عبارت است از فراموشی. بطوری که احساس حاضر درذهن‌ما چیزی‌را جلوه میدهد که همرنگ ویامانند آنرا درماضی دیده بودیم ویا طوریکه دوست خود را حین دیدن تصویر آن بیاد می آوریم، همچنان خیر بالذات‌را بو اسطهٔ این خیرهای جزئی محسوس بخاطر می‌آوریم ویامثلیکه متساوی بالذات‌و جمال بالذات را توسط اشیاء متساوی و جمیل بیاد می آوریم پس تجربهٔ ما دیگر چیزی نیست الا اینکه زمینه ایست برای اینکه باز همان معنیٔ کلی را بذهن خود اعاده می کنیم، و استقراء هم وسیله‌ایست برای سلسله جنبانی یاد آن «مثل». آن چیزی که موجود بالذات است چیزی است که درنفس‌موجود وبه‌عقل مجرد مفهوم است (۳).

قصهٔ ما واین عالم معقول بمانند آن است که‌دستهٔ از مردمان را از آوان کودکی درغاری‌انداخته وایشان را به زنجیر های سنگین بسته‌وروی ایشان را بطرف درون غار نموده اند که یارای جنبش ورفتار وحتی‌دور دادن‌روی رانداربدوهیچطرف دیگررا دیده نمی‌توانند. طبیعی است که این مردم در روی دیوار آن غار نور آتش

---

(۱) مینون (صفحه ۸۰ - ۸۶)

(۲) فیدروس (صفحه ۲۴٦) وصفحات ما بعد فیدو ص۷۲و صفحا ت مابعد

(۳) فیدو (صفحهٔ ۷۰ و ۷۷)

وسایهٔمردم واشیائی‌را که‌درپشت سر ایشان رفت وآمد داردمی‌بینند، و چون هیچگاه آتش حقیقی ومردم واشیاء حقیقی رانديده‌اندهمین سایه ها واثر هارا عین اشیاء تصور می‌نمایند ولی اگر یکی‌ازایشان‌رارها کنیم ورویءاورا‌ناگاه‌جانب آن آتش بگردانیم طبیعی‌است که بحیرت می افتد ودرمقام تاریك اول خود حسرت می خورد ، ولی هنوز بعقیدهٔ خود دوام می کند که این اشباح دریعهٔ علم حقیقی اواست اما رفته رفته خوب دقیق می‌شود واران حیرت بهوش می‌آید واین اشیاء را در تاریکی شب سیاه ویا عکس آنها را در روی آب می بیند تا اینکه چشم اوبرای دیدن روشنی نور عادت میکند، وبعد ازان می‌تواند که ذات آن چیزها راببیند وباز می‌تواند بخورشید سرچشمهٔ همه نورها نظر نماید . که گویا غار عبارت است از عالم محسوس ‚وادراك اشباح عبارت است از معرفت حسی خلاص شدن از جمود به مقابل این اشباح عبارت است از رسیدن به برهان ودلیل . چیزهائیکه درشب وبادر آب دیده می شوند عبارت است از انواع واجناس واشکال این عالم ، و اشیاء حقیقی عبارت است ازمثل، آتش عبارت است از نور خورشید وخورشید عبارت است از مثال خیر ، که بزرگترین مثال‌هاوسرچشمهٔ وجود وکمال است پس حکیم حقانی کسی است که بین اشیاء وبین مثل فرقی میگذارد واز محسوس متغیر به مثال دائم آن پی‌میبرد وحکمت رابر گمان می گزیند وبالاخره به خیر بالذات و جمال بالذات می گراید . (۱)

پس وقتیکه از اول تاآخر دیده می‌شود افکار فلاطون همه‌خدائی وهمه روحی است‚ وچیزی نیست که ادیان سماوی ویا طریقه های حقهٔ ما از ان انکار کند . فلاطون اولین متفکری بود که میخواست بین بنده و خداوند روابطی باشد و میخواست بشر را از بنده گی وبرده گی هوا وهوس‚ودام حرص وآز وبند ما دیات نجات دهد ، وپیوند وپیمان روحی اورا بعالم قدس تازه وتأیید کند .

طبیعی است که انسان‌جاذبه هاي زیادی‌بشهوات وخودخواهی وغرور وجاه‌دارد وریشه های جسم او در وحل مادیات عمق زیادی گرفته است . پس فلسفهٔ حقیقی

---

(۱) جمهوریت ابتداء مقالهٔ هفتم - ترجمه‌واقتباس از (تاریخ فلسفهٔ یونانی)مولفهٔ یوسف کرم مصری

این است که باید انسان را حتی المقدور بدنیای روح و عالم معنویات تشویق کنیم ، وهر چند که تشویق کنیم هم کم است . زیرا که تمام میل طبیعی او بطرف مادیات است . و تشویقات و تعلیمات زیادی به کار دارد تا بتواند توسط قویم گراید

پس معتقد افلاطون حق بود و این خود نشان حقانیت آن است که اساس ملهٔ عمومی فطرت بشر آن‌را تصویب نمود و بار اعیان افکار یعنی دین‌های حقه آن‌را تائید کرد تا به مهر شرع خدا که خاتم دین هاست مزین گشت

مبادی حقیقی و اصلی اخلاق حق است و اصل فطرت است که هیچگاه تغییری در آن راه نمی یابد خواه این مبادی قبلاً گفته شده باشد و یا بعداً ، خواه از حبشه گفته شده باشد و خواه از یونان ، علم خدا مانند نور خدا سرمدی است و زمان ومکان پا بندی ندارد ، نه متعلق بقبل است و نه هم به بعد ، نه شرقی است و نه هم غربی .

انسان در هر زمان باید معتقد باشد که بندهٔ خدا است و باید اورا پرستش کند ، و بادار طبیعت است که باید آن‌را رام سازد ، و به امثال خود رو ابطی داشته باشد ، و از حریت خود بدرجهٔ وافی هم استفاده کند و هم خود را از آن مسئول بداند

(۷) ارسطو : درین شکی نیست که ارسطو عیناً همان تمثال افکاری نیست که ما از سقراط و افلاطون روایت کردیم . بلکه در ظاهر امر چنین معلوم میشود که دنیای ارسطو ساساً از دنیای افلاطون جدا گانه است ، وحتی بعضی جایها چنان بنظر میرسد که ارسطو به نقض بعضی نظریات استاد خود اقدام کرده باشد مخصوصاً در مسائل اخلاق ومابعدالطبیعه ، ولی طوریکه انتیوکوس Antiochus یکی از رؤسای اکادمی دعوی کرده که ارسطو و افلاطون هر دو استاد های همنوای اخلاق اند ، حقیقت این است که مشاهده نزدیک وغور مزید چنان می نماید که این دو نفر در امهات مسائل ومبادی اخلاق از همدیگر تخالفی ندارند ، و با اینکه ارسطو در تصور عمومی موضوع اخلاق ویا در تفصیلات نظام فضیلت با افلاطون مخالفت نموده است ، باز هم در وضع و نقشهٔ نظریهٔ خیر انسانی با استاد خود در انتهای موافقت است . وقتیکه ما اختلافات بین رواقیون Stoics و بین ابیقوری ها

Epicureanss را می بینیم اختلاف ذات البینی این دو فیلسوف تماماً رفع میشود حتی وقتیکه ما در مسائل مختلف فیه ایشان داخل میشویم می بینیم که اختلاف ایشان آنقدر که در اول نظر دیده میشود نیست. آری اختلاف ارسطو با استادش در آن نقطه‌هائی است که نقطه های تحلیلی افلاطون گفته میشود نه فکری او نتایج مثبت و مهم تفکرات افلاطونی وقتی روشنی حقیقی خودرا پیدا میکند، که تحلیلات ارسطو آنرا تائید میکند.

خیر اساسی و جوهری کائنات در نظر ارسطو، فعالیت خالص عقل مجرد کلی است که نزد او هم علت است و هم معلول. و هم بذات خود قدیم و لاتغیر است و هم بنظریهٔ ارسطو علت آخرین و اولین سلسلهٔ عملیات کون و فساد دنیای مادی است. هردو (ارسطو و افلاطون) عقیده دارند که همین طور یك فعالیتی در نفس ناطقه نیز هست که فیلسوف، موجودیت خودرا در آن سراغ دارد. اگر چه فیلسوف هم بحیث یك انسان باید با مور معمولهٔ حیات انسانی علاقه‌مند باشد و باید خیر اعلای او درین جانب توسط حصول مکارم اخلاق میسر گردد و هردو نیز باین امر قایل اند هیچکس عمداً برخلاف آنچه نزدش حق ثابت شده باشد عمل کرده نمیتواند، واینکه فضیلت کامل آن است که بطور لا ینفکی به حکمت کامل و بصیرت اخلاقی مربوط باشد، هر دو باین عقیده اند که بروی کار آوردن بصیرت اخلاقی تنها وظیفهٔ شعور نیست، بلکه نسبتاً بتربیهٔ دقیق عادات خوب بیشتر ارتباط دارد، اگرچه این نظریه ایست که نزد ارسطو زمینهٔ بیشتری را مالك است. درین شبههٔ نیست که ارسطو قدم وسیعی گذاشته ومیگوید که عمل فضیلت برای خود فضیلت انتخاب میشود، وفقط کمال فضیلت مطلوب است نه چیز دیگری. و این نظریه‌را ارسطو از الهامات استاد خود میداند. وهمچنین قیاس ارسطو از لذت نسبت به رفاه حیات انسانی هم چندان اختلاف مهمی درین باره از نظریهٔ افلاطون ندارد. (البته بخلاف آنچه بعد از افلاطون توسط سپیوسیپس Speusippus در اکادمی بر خلاف لذت افراطاتی شده است، ارسطو به آن مخالفت دارد.)
لذت در نظر ارسطو جزو جوهری سعادت نیست بلکه عرض لازم آن است.

درین شبههٔ نیست که ارسطو با فلاطون در طبیعت لذت اختلاف دارد و لذت را بر خلاف فلاطون (ذریعه) ویا (ارجاع واعاده) نمیداند ' مگر اینطور مسائل جزوی نمیتوانند که در راه موافقهٔ عمومی این دو نفر که در مسایل کلی اخلاق دارند مداخله کنند. حتی نظریهٔ اینکه «لذت های بد حقیقتاً لذت نیست» آنهم در نظریهٔ خاص فلاطونی است که وقتی آنرا در نظریات ارسطو می بینیم باعث تعجب میشود .

اگرچه ارسطو (فوق العقلیت) Transcendentalism مخصوص فلاطون را پدرود گفته است ولی آن تعلیمات فلاطونی را که از منشاء سقراط گرفته شده و عبارت از استقراء Induction و تفحص مسائل از آراء عمومی است بدست گرفته است . و حتی علاوه بر دنیای علم و فلسفه ' اگر ما وضع ادبی او را بدقت ملاحظه کنیم می بینیم که محاوره های Dialogue سقراطی را دریك شکل جدیدی بصورت مونولوگ Monologue آورده وحتی اسلوب ادبی اورا نیز تعقیب کرده است ارسطو بدواً مارا توسط استقراء به تصور اساسی غایهٔ نهائی و باخیر انسان رهبری می کنند ومیگوید همه مردم درعمل خود بعضی نتایج را در نظر دارند که آن نتایج مقصود بالذات اند و یا ذریعهٔ اند برای غایهٔ دیگری 'مگر ظاهر است که هر چیز نباید بحیث ذریعه باشد و باید بالآخره یك غرض نهائی در نظر باشد . حقیقتاً انسان ها عموما اینچنین یك غایه را می شناسند و آنرا سعادت می نامند ولاکن نظریات درطبع این سعادت مختلف است و آیا چطور ممکن است که ما نظریهٔ صحیح را بدست آوریم ؟ ما مشاهده میکنیم که انسانها نسبت بوظایف دسته بندی میشوند ' همه اصناف مردم وحتی همه اعضاء انسان هر کدام وظیفهٔ مشخصی دارد وهر کدام نظر باین وظیفه که صبغهٔ اجتماعی دارد ' بحیث موظف و یا عضو شناخته میشود . و ما میتوانیم هر دیکه وظیفه را خوب انجام داده بگوئیم که خوب کرده ویا خوب بوده ' چرا که بحیث یك انسان وظیفهٔ خودرا بمقتضای عقل پیش برده . پس خوب بودن (مسعود بودن) نزد ارسطو عبارت است از خوب کردن . که نزد عامه مردم هم این از جملهٔ مکارم اخلاق است .

ارسطو حقایق اخلاقی را ازمقابله ومقارنهٔ دقیق با آراء اخلاقی موجوده حاصل میکند . بمثلی که باید حقایق طبیعی بطریق استقراء از مشاهدهٔ حالات طبیعی جزئیات احصال گردد .

وچون آراء ونظریات درباره اخلاق خیلی‌ها متناقض است، ممکن نیست که درهمه مسائل به یقین کامل برسیم . ولاکن تفکرات ، مارا امیدوار بجائی برساند که بعضی ازین نظریات متعارض رارها کرده وبعضی دیگررا که مطابق باشد گرفته وبصورت عمومی یك عبارهٔ جامع ومانعی ازحقایق اخلاقی بدست بیاوریم . پیروی نظریهٔ عمومی اگرچه ازطرف ارسطو اشاری است که به عمق وطول وعرض فلسفهٔ خود نموده است، بازهم مفاد اخلاقی دارد که مارا به تحلیلات معکوره های یونان درباره حیات «خوب» و « مرفه» آشنا میسازد ارسطو فضائل خودرا بر اساس روش فلسفی بنا نمها ده واز فهرست آن معلوم میشود که کوشش جدی ومستقصیانه برای مطالعهٔ حیات انسانی نکرده، ویك معیاری را از مکارم اخلاق که آنهارا درجماعات ودسته ها تقسیم کند وضع نکرده ، وفقط شروع کار را از چهار فضایل امامی Four Cardinal Virtues فلاطون نموده است ارسطو تصور حکمت وعدل را بصورت جداگانه ومستو عبانه نموده، اما تحلیلات اوازطریقهٔ فلاطون خیلی ها متفاوت است، وازینکه حکمت رابه عملی ونظری تقسیم نموده خلیج مخالفت بین اووفلاطون بیشتر شده است درباره عدل ارسطو نسبت به فلاطون ، آن لفظ یونانی رابه معنی وسیع تری استعمال کرده که (امتثال قانون) باشد، وارسطو میگوید . این تعبیر عموماً بپهلوی اجتماعی فضلت بیشتر مطابقت دارد، واگر بمعنی تنگ تری استعمال شود مدلول آن اینطور میشود « فضیلتی که غایهٔ آن بیك نوع مساوات می انجامد » خواه این مساوات (۱) درتقسیم ثروت ، شرف وغیره باشد ، وخواه (۲) درمبادلات تجارتی ، وخواه (۳) درجبیرهٔ اعمال خطا . بعد ازآن درانتظام دیگر فضایل مثلاً درباره (شجاعت) و (عفت) بحث میکند که اوهم (به پیروی فلاطون) این دو مکارم را از عناصر غیر عقلی روح میداند سپس یك هفت فضایل را که با ثروت وشرف ارتباطی دارد ذکرمیکند (۱) کرم وسخاوت Magnificence-Liberality (۲) سرفرازی وبلندهمتی Laudable Ambition-High Mindedness

بعداز آن میگوید (نرمی) Gentleness فضیلتی است که غضب را اداره میکند ودر آخر فهرست فضایل، بذکر فضائلی می پردازد که مربوط بمعاملات اجتماعی است امثال دوستی، راستی، نکته سنجی.

وبحیث مجموع هیچ کتابی درعلم اخلاق آنقدر استاد انه نیست که (کتاب علم الاخلاق نیکوماکوسی) ارسطواست این کتاب آنقدر دارای افکار نزدیك وحیاتی است که برخوانندهٔ خود یك اثر قوی ومحو نشدنی تولید میکند

ولی کتاب مذکوردرعرصهٔ پنج قرن بعدازمرگ ارسطواثر بسیار کمتری را ازمشائیت علم اخلاق در حلقه‌های علمی واخلاقی تولیدنموده بود، نسبت به آن نمودی که بصورت مستقیم ویاغیرمستقیم در تشکیل افکار از وپای جدید نموده است یکی ازعوامل آن، وشاید هم عامل مهم آن قلت نفوذ مشائیین Peripteti از ین جهت باشد که ایشان حیات بسیار بلند عملی وتاملی داشتند که به اخلاق ارسطوئی شکل مخصوصی داده بود و در آن عصری که بنای اخلاقیات بیشتر به اساس فلسفی محض وضع شده بود، اینطور یك نظام اخلاق مخلوط عملی وتأملی قدری بیگانه و نا قابل نفوذ شناخته می شد، عامل دیگر این بود که ماهیت تحلیلی اخلاق ارسطو، مشکلاتی را که طریقهٔ سقراط در کوشش اینکه آن رو های قلبی انسان را باصول استدلال عملی سازگار سازد در پیش داشت، واپس بمیان آورده بود، مجادله درس این دوعنصر عمل آنقدر عمیق بود که مصالحه بین آن ها مشکل می نمود زیرا وجدان اخلاقی محیط آنروزه طالب آن بود که باید عقیدهٔ یکطرفه و یك جانبهٔ افراطی بمیان آید، واینطور نظریات مردوجه، امثال نظریهٔ ارسطو آنقدر ها مقبول نبود، و ازین بود که عقیدهٔ یکطرفهٔ رواقی ها که اخلاق را از دنیای حیات مجری میکردند بیشتر قابل قبول میشد رواقیون با یك تخیل مطلق ومدعی، خیر عملی را مظهر اعلای حکمت مثالی دانسته زتصورات عمومی وظیفه رابیك فارمولهٔ که مستوعب تمام حیات انسان است شکل یك نظام مرتبط داده و علاقهٔ آنرا به رفتار ونظم عالم کون نمایش میدادند

این بود شمهٔ از حالات ارسطو که درین موقع خواستیم که اورا در نزدیکی سقراط وافلاطون ملاحظه کنیم.

البته تفصیل حالات وفلسفهٔ ارسطو، در مقدمه کتاب «علم اخلاق نیکوماکوسی» ذکر شده است که مطالعین محترم اکثر مسائل را آنجا خواهند یافت

(۸) **کلبیونها:** انتستنس و باقی کلبیون روح سقراطی را بدیگر صورت فهمیده اند واین ها میگویند حاجت نیست که برای کشف خیر وفضیلت کوشش نمائیم، و میگویند، حکمت سقراط این نبود که دقیقانه خیر و فضیلت را تحقیق کنند، بلکه درین بود که سوای عقل راسخ* وادراك روشن، از لذت وهمچنین ازهمه مطالب وآرزو های معمولهٔ انسان که قیمت جوهری ندارد، صرف نظر نمایند. انتستنس بوضوح میگوید. «لذت شر است» او عقیده نموده که بذریعهٔ مجموعهٔ بصیرت وضبط نفس میتوان یك استقلال مطلق روحی را حاصل نمود که سعادت، با حصول این دوچیز، بدیگر چیزی احتیاج ندارد. راجع به فقر، زحمات شاقه، خمول وامثال این شقاوت ها ومصیبت ها که انسان ازین ها می ترسد، نامبرده میگوید: این ها بطور مثبت بحیث ذرایع پیشرفت فضیلت وآزادی روحی مفید اند. درمکتب سینیك (کلبی) برای تصور حکمت معیار مثبتی وجود ندارد سوای نفی آرزوها ولذت های غیر عقلانی. کلبیون بر خلاف لذت وبر خلاف عادت و همچنان بر خلاف (غیر عقلی) متهورانه قیام نمودند، واین اقدام خود عمل آزاد را بدون کدام غرض وهدف معین گذاشته وآزادی آنرا غرض آن گفتند افلاطون دربارهٔ شان می گوید «سخیف است، اگر گفته شود که معرفت خیر است وباز اگر سوال شود که معرفت کدام چیز؟ درجواب بگویند که معرفت خیر» ولی تا جائیکه دیده میشود (کلبی ها) کدام کوشش جدی نکردند که ازین سخافت برایند انتستنس نیز علوم را که مجموعهٔ احکام ومعانی است، برای سیرت انسان مفید نمی دانست وهرچه میگفت در بارهٔ فضیلت بود، وآنرا یگانه عنصر مفید حیات میدانست. بر لذت وپیروی آن حمله میکرد ومی گفت «اینکه بمرض دیوانگی گرفتار گردم آنرا ترجیح میدهم برایــکه به لذت مستشعر شوم» و طبیعی است که در تعلیم فضیلت خود از اصول استدلال که منکر آن بود

کار نمی گرفت ، بلکه توسط ضرب الامثال و بکتاب حکمیانه و شرح حال رجال بزرگ تعلیم داده وفضیلت را در یك شکل زنده نمایش میداد و آنرا نه تقلید ومحاکات تصویرمی کرد، نه به قیاس و برهان ازعناوین کتب آن که بمارسیده معلوم میشود که همهٔ آنها دربارهٔ امثال وحکم وشرح حال عبقری‌ها وشرح رمزی آثار هومر که ازان مواعظ وحکم‌را استخراج نموده، بوده‌است اومیگفت فضیلت درافعال است وافعال فاعل تعلیم نیست ولاکن فاعل کسب است وآن‌هم به تمرین کلبیون درحقیقت بدون ازیك کورس سیرت وحیات ، کدام مکتب فلسفی دیگری نداشتند

دیوجانس (۴۱۳ ـ ۳۲۷ ق م) رئیس دوم و مثال بهترین این مکتب است آنرا بعضی ها شخصی ملحد وپرده درمعرفی نموده اند اما این تهمتی است که کلبیون متاخرین که بطرف لذت میل کرده اند بآن حکیم منتقی نموده اند ، نا میبرده مانند شیخ خود، مرد فاضل وحلیمی‌است ، اوهم‌ما نندا ستاد خود، به‌علوم عقیده نداشت وفلسفهٔ او ما نند فنون آلی بود و میخواست که مردم باید نفس خود را بر فضیلت آنطور راضی بسازند و آنرا آنقدر اکمال کنند که صنعتگر در بارهٔ صنعت و شغل خود می کند ، ریاضت نزد او موجب فلاح بود ازبنده گی به‌هوا وهوس ، او ریاضت‌را عبارت ازمجموعهٔ ریاضت بدنی ونفسی میدانست وهردو را متلازم همدیگر می‌شناخت او ازعرف روی گردان بود وبه‌طبیعت انسانی که بعقیدهٔ او به حکیم ملهم است واثق‌بود، وبقوانین آن پیرو بوده ازقوانین وضعی واصطلاحات مجتنب می‌بود فرد را از جماعت مستقل میدانست بلکه فرد را ماهیت منفصلهٔ می‌شناخت ، وفضلیت‌را در تنهائی ممکن میدانست وازین رو حد آ برخلاف افلاطون و ارسطو که شهرستان و جمعیت را شرط فضیلت دانسته بودند ایستاده بود کلبیون عموماً بانسانیت بیشترعلاقه داشتند تا به‌وطنیت این‌ها دولت‌های بزرگ را دوست داشتند وبه کوچك ها میلی نمی کردند واین چیزی است که سرمشق رواقیون نیز شده است، (چرا که بعقیدهٔ شان دولت هرچند بزرگ می‌شود عصبیت ها و حمیت ها کمتر می گردد) و این نیوهٔ سیاسی ایشان مطابق است بعقیدهٔ

طبیعی ایشان که هویت ها را ازهم منفصل میدانستند ومیگفتند که بین هویت ها آنطور علاقاتی که مدار چیز مهمی باشد موجود نیست وازین رو هویت انسان نیز در نزد شان متضمن کدام علاقهٔ وطنی وسیاسی نبوده وبدیگر هویت ها ارتباطی نداشت ، این هویت ها نزد شان مطلق بود، وهیچ نسبتی را برداشت نمیکرد وحقیقتی بود که حکیم نباید عرف واصطلاح را بران راه بدهد . گویامذهب کلبیون یك عقیدهٔ وحدتی بود که اجراء آن باهم اتصال شدیدی داشت .

وچون مکتب کلبی هارفته رفته بمکتب رواقی منجر شد کنون باید درباره مکتب رواقی هم تذکری داد ومخصوصاً که رواقی ها رول بزرگی در اخلاق بازی کرده اند .

(۹) رواقیون: این مکتب راتقریباً آسیائی هاتاسیس نمودند ایشان خدا را روح کائنات وواجب الوجود میدانستند واخلاق را بروظیفه وواجب متکی میشمردند ، برخلاف ابیقوری هائی که به بخت واتفاق وحریت تام قایل بودند وخدارا خارج کائنات پنداشته واخلاق را برلذت مبتنی میدانستند ، این مکتب ازمکتب ابیقوری بعلم ومنطق بیشتر اهتمام دارد وازین رو جنبت آن هم قوی تراست . ایشان فلسفه را « دوستی وتعاطی حکمت » میدانند وحکمت را « علم امورخدائی وانسانی » میشمارند . حکمت نزد ایشان سه شعبه دارد . علم طبیعی ، علم منطق وعلم اخلاق . میگویند علم طبیعی بمادرس وحدت وجود میدهد ، علم اخلاق نیز بما وحدت سجیه رامی آموزد ، و منطق حلقهٔ وصلی است در بین هر دو ، وبعبارت دیگر منطق عبارت است ازصورت طبیعت درعقل واخلاق خشوع عقل است درمقابل فطرت ، ویا بعبارت واضح تری حکمت مانند باغی است که زمین آن علم طبیعی ودیوار احاطهٔ آن منطق ومیوهٔ آن اخلاق است .

رواقیون میگویند طبیعت در جماد ونبات بدون کدام تصور ویا شعور بطرف غایات خود متوجه می شود ودر حیوان توسط غریزه وتصور وشعور خود غایهٔ خود را میجوید . اما درانسان طریقهٔ دیگری است عقل است وکامل ترین طرق ، که بلند ترین غایات را جویان است . پس وظیفهٔ انسان این است که در خود عقل طبیعی را استکشاف کند

و با فعال خود اران ترجمانی نماید ' یعنی بر وفق طبیعت و عقل زنده گی کند

فطرت برای صاحب بقارا میل اساسی قرار داده که بذریعهٔ آن میتوانیم بین آنچه به فطرت موافق است و بین آنچه به آن مخالف است ' تمیز کنیم وارروی پیروی باس میل اولی است که منافع خود را میخوانیم و ازان چیزی که طبعاً بما مضراست پهلوتهی می کنیم خطااست اگر بهمراه ابیقوری هامتفق شویم و بگوئیم که میل اولی انسان مصروف به لذت است ' زیرا لذت عرضی است درشخص ' که اورا جانب چیزی که موافق طبیعت و مناسب بقاء اوست سوق میدهد ولی فطرت بجای این میل عرضی و عام ' بما میل های ذاتی وخاصی هم داده که تمام آن هایک وموضوعات آن موافق طبیعت است انسان دانشمند به عقل خود درمی یابد که او جزوی است از فطرت کلی ' واینکه محبت او به بقاء ارتباط وتبعیت کلی دارد مستند بآن اراده ومحبتی است که فطرت کلی ذاتاً به بقاء خودداشته ودارد پس مرد دانشمند حکمت وخیر را در بن می بیند که ارادهٔ خود را به ارادهٔ فطرت کلی مطابق بسازد ' وموضوعات خارجی رامنافع شمرده واضداد آن هارامضرت هامحسوب کند ' امانمی شاید که آنها را بطور کلی ومطلق خیر و یا شر بگوید ' زیرا که این موضوعات عبارت ازان اشیاء جزوی است که موضوع آن روی طبایع جزئی واقع شده است . ارادهٔ صالح بما بند ارادهٔ کلی ' چیز مطلقی است و بنها توسط عقل درک میشود ' و این دو صفت میتوانند خیر را از غیر آن تمیز بدهند خیر در موضوعات جزوی ' در کیفیت خود متفاوت است نه در کمیت خود ' یعنی اگر بعضی ازین ها را به پهلوی دیگری بگذاریم و یا در مقدار شان تزئیدی بکنیم به نهایت آخرین خود نمی رسد خیر بذات خود قابل ستایش است و موضوعات ' بدون آن یعنی بحسب ذات خود ستایش نمی شود . گاهی برای حکیم ظروفی پیدا می شود که از خیر منصرف شود ' و درین کار خود قابل نکوهش نگردد . خیر فضیلت است فضیلت موضوع خارجی دیگری ندارد ' که بآن توجه کنند بلکه بخود منتهی شده و خود غایهٔ خود است و از ارادهٔ مطابق باطبیعت [سرچشمه] گرفته است . قیمت فضیلت بغایهٔ که

بوجود می‌آورد قیاس نمی‌شود، زیرا که وجودش غایهٔ مقصود است. فضیلت از آثار خود کامل و بهمه اجزاء خود تمام است و این اجزاء هم در حقیقت پهلوهای آن است که بحسب احوال مختلف میشود. شجاعت حکمتی است در آن خطری که تحمل آن واجب باشد. عفت حکمتی است در اختیار و ترجیح اشیاء، عدل حکمتی است در تقسیم حقوق. پس حکیم کسی است که میداند هرچه در طبیعت است از طرف عقل کلی است. و هم باراده الهی است و نیز باداره «قدر» است او خواهش های خود را عبارت از وظائفی میداند که در انهای این ارادهٔ کلی تقدیم می کند. از این رو کار های قضا و قدر را طوعاً قبول می کند. اینجا سوالی بوجود می آید. اگر از یکطرف اعتقاد خود را به قضا و قدر راسخ نمائیم و از طرف دیگر خیر را در اراده محدود نمائیم آیا انسان درین حال تماماً بی اراده و خامل و خامد نمی شود؟ چه درین حال همه چیز نزدش مساوی شده و او نمیتواند کاری را بدیگری ترجیح دهد.

جواب این است که نه خیر از قضا و قدر از ما غائب است. و خیر های خارجی (اگر چه ذاتاً نه خیر گفته می شود و نه شر) در حقیقت مواد اراده است که اگر آنها نباشد اراده بدون آن‌ها قوهٔ محضی است که بمیدان عمل آمده نمیتواند، و آنگاه خیری بوجود نمی آید، و اراده است که دران خیرات خارجی با ختیار خود ** عمل می کند. انسان کامل و دانشمند، موضوعاتی را که مطابق به طبیعت می بیند قابل اختیار میداند، و موضوعات ضد طبیعت را بدرود میگوید. اگر بدردی دچار می شود ویا مصیبتی باو میرسد، برخود گوارا میسازد ومیداند که برایش مقدر بوده است، پس بهر وقت صبر نزدش حاضر ووافر است مگر آن زمانی که بلیه، بسیار شدید و ناقابل تحمل باشد. که درین وقت ممکن است انتحار کند وخود را از جائی که هیچ چیز آن مطابق به طبیعت نیست خلاص نماید. وجائی که این طور شد باید نباشد بحیات اعتصام می کند. ونمی ترسد. وانبساط هم نمی کند، و غمگین و نادم هم نمیشود یعنی دائماً درهرچیز بلندی وعالیجنابی می‌جوید وآزادی خود را حفظ نموده از فضیلت خود بهره اندوز می‌شود.

و پائین تر از مقام اول مقام انسانی است که درجهٔ دوم انسان کامل است و این انسان ناقص، وظیفهٔ خود را با حدود آن می‌شناسد ولیکن نمیتواند به عقل و ارادهٔ خود به فطرت کلی ارتقا جوید. او وظائف خود را تابع ارادهٔ خود ندیده واجبات مفروضهٔ خود می شمارد و از این رو آنها را یکی بعد دیگری بصورت متفرق اجرا میکند نه باین صورت که فکر طبیعت کلی آنرا جمع نموده باشد و از این رو افعال او بمانند موضوعات خارجی به چیز شمرده می‌شود و بهم شبیه و نظیری که مانع از فرو شمردن آنها شده است این است که در عملیکه مطابق عقل کلی است صادر نشده و بین آن دو عمل مطابقتی ملحوظ نگشته است. نقصان سه درجات دارد درجهٔ پائین ترین این است که انسان از نقائص بزرگ مبری است اما نه از جمیع آنها. درجهٔ بالاتر آن این است که انسان از جمیع نقوص ها مبری است اما خوف سقوط در آنها میرود. درجهٔ سوم یعنی بالاتر از آن درجه این است که انسان از خطر سقوط ایمن است ولاکن با این هم احتیاجی نمی بیند که حکیم شود چرا که شعوری بآن طرف ندارد، و با این هم باز وقتی که باین شعور برسد ناقص گفته میشود، و او در هر درجه که باشد، او مثل غریقی است که غرقه شدنی است خواه در اعماق دریا باشد و خواه اندکی زیر سطح آن، و یا مثل تیر اندازیست که تیرش از هدف دور مانده، خواه نزدیک آن رسیده و یا بسیار دور مانده، چرا که حکمت چیزی است مستقیم که درجات را نمی شناسد، حکمت استقامت اراده است، که این استقامت مرتبهٔ سوم ندارد، مانند خطی که یا مستقیم است و یا منحنی و نمیتوان بین دو حال حال وسطی را شناخت

بعد از آن انسان شریر و گمراه می‌آید که فکر طبیعت کلی از نزدش غائب شده و میل های او از استقامت اولی خود بیرون رفته، و نفس خود را مرکز خود قرار داده، و بواسطهٔ اشکال چیزهای جزوی و منافع کوچک، با چیز کلی معارضه کرده، و سعادت خود را درین جزویات منحصر ساخته، و خود را عرصهٔ درد و پریشانی نموده است. افعال این شخص تماماً با حکمت متناقض است و تماماً عصیان است به عقل و طبیعت و تمام این افعال یک برابر اند، که بین آن ها فرق سبک و سنگین نیست، الا که بعضی از آن اعمال بد متضمن

اعمال بد دیگری نیز باشد ، مثل کشتن پدر که هم آدم کشی است وهم غداری وهم ناسپاسی که عقوبات هم بسبب منتفاوت شده است آرزوها بواسطهٔ اینکه از سکیپن آنها لذت بشتت می نماید لذت را غایهٔ خود قرار داده ، واز حال خود منحرف ومنقلب شده است ، وحیات هم بآنها مساعدتهای جدلانی کرده است ، ودر همین اساس است که مردم باطفال خود عاداتی را تلقین می کنند ، که از سردی و گرسنگی ودرد پرهیز کنند ، و ایشانرا باین قانع میسازند که هر دردی شر است ونیایشان در تمام مدت تربیت آنطور ترغیباتی را جانب لذت ومال وعزت از زبان خاندان ودایه ها ومعلمین وشعراء واهل فن تلقین می نمایند که آرزوها ومیول شانرا به انفعالات وهوا ها وهوس ها یعنی میول صرفه که مخالف عقل و کشنده روح است و بین انسان وفضیلت مانع وعایقی ایجاد می کنند تشویق میکنند انفعالات و آرزوها که احساسات مرده دارو درد آگین نفس شده اند درحقیقت چیزهای خارجی نیست وهم از طرف دیگر لذت والم را اشیاء خارجی در نفوس ما انتقال نمیدهد، بلکه نفس است که این احساسات را قبول می کند، پس انفعال رضاء ویا نفور درمقابل هرچیز که باشد چیز خارجی نیست ، بلکه از نفس ما صادر میشود ، و گویا این یك حکمی است که ما میکنیم ، مثلا حکم می کنیم که « مرگ دوست مصیبت است » اما این حکم، نفس ما را بغم و ماتم تحریك نمیکند بلکه این حکم آنی است که محرك حقیقی است . « لازم وواجب است که باین مصیبت محزون شویم » که اگر ما بخواهیم از غم و ماتم دوری بجوئیم باید ازین حکم ثانی خود را خلاص کنیم نه از حکم اول ، وهمینطوراست باقی انفعالات پس انفعالات ازین پهلو واز پهلوی مبالغه واز پهلوی اینکه موجب اضطراب نفس ماست، مخالف طبیعت و مخالف عقل است و تمام این ها بد است و باید از بیخ و بن بر کنده شود . وحتی ازین هم نامعقول تر است که آنرا بحکم نسبت دهیم، بلکه زیادت ونقصان آن تا یک درجهٔ از حکم مستقل است چرا که دیده میشود غم و اندوه حین نزدیکی بزمان حکم، شدید تر است . و هر چند که زمان از حکم دور میشود ضعیف شده میرود . پس زمان است به حکم ، که موجب آن است.

و گاهی می‌شود که انفعال زیاده شده ورسوخ پیدا کرده مرضی میشود که علاج ندارد، واین یکی از کوچك ترین عیوب آن است . گویا رواقیون برأی سقراط عودت کرده عقیده دارند که « فضیلت علم و رذیلت جهل است » وهم عقیده دارند که انفعال از قوهٔ غیر عاقله صادر شده ویااینکه انفعال آن قوهٔ عملی است که بواسطهٔ سستی نفس وهمراهی ناميل مسرف وحکم کاذب ، غیر عاقل شده است امااین سوال آمدنی است درحالی که تمام عالم طبیعی ازعقل کلی صادر شده باشد پس چطور ما این حکم را کرده میتوانیم که انفعال از غیر عقل صادر شده است .

وقتی که خیر در اراده محصور شود و اشیاءی جداگانه نه خیرشمرده شوند و نه شر، پس معلوم می‌شود که اخلاق‌واجتماعیات ونافی قوانین مختلفه که بین مردم شایع است عرفی محض است وعیناً آن چیزی‌است که سوفسطائی هامیگفتند. بلی‌ازخلاف نظریهٔ اپیقور اجتماع درحد ذات خودچیزی است که مطابق طبیعت‌است و از عائله سرزده که جماعت طبیعی است، اما نباید که‌مردم به‌شهرها وشعبه ها وقوم ها بطوری‌تفریق شوند که برای هر کدام ایشان عصبیت وقانون جدا گانهٔ باشد چراکه همهٔ شان برادرند وبین‌شان جواجه وبرده نیست ، همه انسان هم وطن اند ، چراکه در ماهیت خود متفق ودر طبیعت واحدی که مادر وقانون شان است یکجاربست‌می کنند، ووطن حکیم تمام دنیاست . پس چقدر فرق است بین ماوفلاطون و ارسطو؟ ونباید حکیم بجمیع و طائف وطنی خود قیام کنند، برخلاف آنچه اپیقور می گفت حکیم باید جاندان تشکیل کند وبه سیاست توجه کند، مگربه قانون ونظم موجوده نفی نکند ، ونه فکر کدام مملکت «مثالی» نیفتد، بلکه نظم سیاسی‌را بطورمساوی بشناسد و کوشش کند که دران دخل نیکی داشته باشد .

رواقیت مدرسهٔ فضیلت واخلاق وشجاعت بود، اگرچه اعضاءآن ازعجب و حب نمایش‌خالی نبودند گاهی کار شان درراه اظهار شجاعت بانتحار هم می کشید.

با اینکه مبادی فلسفی شان بر خلاف این عمل شنیع قیام داشت، چرا که آنرا مخالف حب بقاء دانسته وهم آنرا معاون بر طبیعت که این میل اساسی (حب بقاء) را نهاده است می‌شناختند بعد از آن که این مدرسه درقرن دوم واول قبل میلاد، بدورهٔ ثانی خود قدم نهاده بود اکثر اعضاء آن دربن دوره که ایشان نیز آسیائی ها بودند، با زعماء اول به پارهٔ مسائل اختلاف نظر پیدا نمودند، واز طرف دیگر بار در وقتیکه بدورهٔ دومی خود قدم گذاشته وبنام (رواقی جدید) معروف شد، طبیعی است که به تحولاتی دچار شد، واکثر کتبی که بمارسیده است ازین مدرسهٔ جدیده است، زیرا از رواقی اول چیزی که قابل وصف باشد باقی نمانده واین دوره اززمان تاسیس این مکتب بقدر چهار قرن متاخر است این مدرسه هنوز هم پیروان خود را از دست نداده بود، حتی درمسائل احوال القضا دربارهٔ طبیعت وهم درقدر وحریت وهم در اخلاق ونجوم، آراء رواقی بخوبی دیده میشود سیسیرو هم یك مرد رواقی بود، امادرجامهٔ دیکارتی؛ وهمچنین اخلاق کانت تماماً رواقی است، حتی اساس وطبیعهٔ او ومخصوصاً در سن اواخر که فکرت وحدت الوجودی تمام ثقافت شرق رادرآغوش گرفته بود، رواقیت بقدوقامت رسائری کسب وجودنموده بود زیراروا قیت دراصل یک رفلسفی خود وحدت الوجودی است که دران زمان کسب وجود نموده بود و وحدت الوجودی رواقیتی است که دربن زمان کسب شیوع نموده است . رواقیت از نقطهٔ نظرعمل نیز در شرق جملی ها نمود داشت مخصوصاً در طبقهٔ زهاد که دربن مردم بیشتر اثر های قوی و بارزی نموده است . حقیقت این است که رواقیون در بین مکاتب فکری اخلاق، یگانه مکتبی است که عملی است و بعمل اهمیت زیاد میدهد . و ایشان در فلسفه و علم و حکمت آن چیزی را در نظر دارند که در عمل صورت می گیرد ؛ و ایشان حکمت را ازین دائره بیرون نمیدانند . ایشان (هواوهوس) را حالت مریضانهٔ نفس ناطقه دانسته اند، که شخص عاقل بعقیدهٔ ایشان، ازین چلب های مریضانه آزاد است . شخص عاقل بعقیدهٔ شان ممکن است بمثل دیگرمردم عرصهٔ درد جسمانی شود، ولاکن این درد نباید غم و پریشانی درو ایجاد کند، و حتی نباید که تلخی‌ها ومصیبت های بزرگ عقیدهٔ روشن آنرا (که این چیز ها به نفس ناطقه اهمیتی

ندارد) متزلزل نکنند رواقیون دوره های اخیر، بخوبی واقف اند که این طور شخصی در میان مردم وجود ندارد و ازین رو به اشاره های خفیفی چنین اظهار میکنند که شاید بندو بهر در زمانه های پیش بحیث عبقری ها ومثل های اعلای این کار، بمیان آمده باشند . اما باقی فلاسفه در راه سلوك بطرف این غایه پو یان بوده اند، این اعتراف شان بهیچ وجه دعوی شدید ایشانرا به متابعت مطلقِ این حکمت کم نمیسازد . طوریکه بشدت عقیده میگویند که این حکمت بهای ممتاز و یگانه دارد . که هیچ عمل شان بدون این عمده مقرون فضیلت شده نمیتواند هرچه که ازعلم نباشد گناه پنداشته میشود؛ وفرق صواب وخطا هم مطلق وبدون فاصله ودرجه بحساب میرود . همه انواع گناه بیك اندازه بوده صغیره و کبیره دران مراعات نمیگردد . و حتی مخالفت بیك ماده قانون مخالفت عمومی قانون کلی پنداشته میشود، وبهمین شکل همه حکمت‌ها سایهٔ آن حکمتی است که در عمل اظهار نمود می کنند .

ارسطو کوشش داشت تاازین مسئله که سقراط فضیلت‌را بامعرفت یکی شناخته بود انکار کند ، مگر این کوشش او مشکلات تناقض را بیشتر میکرد . چرا که خودش نیز معترف شده بود که هیچکس نمیتواند بضد آن چیزی که باو خیر معلوم شده باشد اقدام کند پس انحراف ارسطو ازسقراط آنقدر ها بود که ازین اصل انکار گفته شود در حالی که برای روا قیون که آنها بمبدأ سقراط مستمسك‌شده اند این مشکلات هنوز زیاده تر پیش میشود نظریهٔ فضیلت ، روافیون رامجبور ساخت که ازین دو شق یکی را بگزینند . اول اگر فضیلت دانش است آیا معنی آن این است که رذیلت غیراختیاری است؟ وا گر اینطور نیست وفضیلت دانش نیست پس باید که جهل اختیاری باشد این تناوب مانعة الجمع که نرد ایشان دراخلاق دیده میشد نسبتاً خطر کمتری داشت وازین سبب بود که رواقیون آنرا قبول نمودند ولاکن باابن‌هم ایشان پریشانی‌های خودرا خاتمه ندادند . چه ایشان اگر چه ازیکطرف بحدا نهای وسعت اختیارات انسان دراعمال او قائل شدند از طرف دیگر نظریات شان در کائنات طبیعی نیز بحد اکبر عقیدهٔ قضاء وقدر بود . پس مردی که در اختیار گردون است چطور میتواند از گناهی که

بیشتر در سرنوشت آن بوده است مسئول شود، که رواقیون حل این مشکل اینطور را می‌پر دارند که خطای انسان درحقیقت، روح وجوهر گناه ورذیلت است؛ وچون خطا اختیاری است، ممکن است که انسان با استعمال دلیل عقلی ازان جلو گیری کند، وقوهٔ داخلی واستقامت روح وحاکمیت عقل خودرا موثرانه بکار اندارد، پس مسئول است اخلاقی باقی است، بشرطیکه رذیلت از شخص سرزده باشد نه از علل خارجی.

کنون درحالیکه ما از مفهوم عملی ومثبت این حکمت یقین حاصل کرده توانستیم چطور خواهیم توانست خود را از ین ورطه دور نجات دهیم؟ (۱) که حکمت تمام خیر وبی حکمتی تمام شراست و(۲) که حکمت معرفت خیر وشر است. کلبیون برای حل این مسئله هیچ کوششی نکردند وفقط فضیلت را بهمان معنی شناختند که یك شخص معمولی آنرا می‌شناسد، اوشان برحسب حس استقلالی که داشتند فقط متوجه آن بودند که اگر کدام سنت ویا بدعتی بایشان‌میرسد آنرا رد کنند. رواقیون‌درین باره نه تنها یك نظام مفصلی‌را برای وظیفه وباصطلاح خود شان (چیزهای باهم وبرابر) درهمه‌شیون حیات ساختند، بلکه علاوه بران مخصوصاً کوشیدند که همه آنرا زیر یك فارمولهٔ عمومی بیاورند، او شان این فار موله را از محتوای مثبت تصورات طبیعت استخراج نمودند، در حالی که کلبیون تصورات طبیعت را بیك شکل منفی و بر خلاف عقیدهٔ خود که ایشانرا این تصورات آرا د ساخته بود میدانستند. حتی درین استعمال منفی تصورات طبیعت این نیز مضمر بود که هر گونه مسلان فعالی که بانسان پیدا می‌شود «طبیعی» است. یعنی که ازعقائد و عادات اجتماعی مستقل و از آلوده گی های آن پاك است، و ازین سبب در اعمال بیرونی انسان مو ثر خواهد بود ولیکن‌نزد رواقیون‌اتخاذ این نظریه (توافق باطبیعت) بحیث قانون عمومی مثبت‌برای اعمال سلوك سروبی از ین سبب بمیان آمده بود که‌زینون (Zenon) رئیس رواقیون آنرا از اکادمی آموخته بود. اما آیا ممکن است این سندیت و معیدیت به‌طبیعت داده شود تاوقتی که طبیعت ذاتاً یك‌مظهر ویا نمایندهٔ قانون آسمانی و حکمت الهی نباشد؟.

روی همرفته نظریهٔ اینکه دنیا از روح وعنایت الهی مملو ومنظم است در همه مکاتبی که سقراط را مؤسس اصلی آن میدانستند عام بود، که این نظریهٔ وحدت الوجودی با نظریهٔ رواقیون که دربارهٔ خیر انسانی داشتند خوب موافق افتاده مگر چون آن ها نمیدانستند ونمی توانستند که وجودرا بحیث (مثال) بشناسند لاجرم ایشان (بامدد نظام هراکلیتس Heraclitus) باین وحدت الوجود خود جنبهٔ مادی داده وفرض کردند که علم قدسی صفتی است ازصفی ترین جواهر مادی که آنرا بنام اثیر روشن وفعال میخواندند.

این نظریهٔ میتافزیکی مادی کائنات طبیعی، دراخلاق رواقیون تاثیر دو بالائی داشت، درقدم اول برای اعتقاد اصلی ایشان که حکمت را برای رفاه و سعادت بشر تماما کافی میدانستند یك ریشهٔ از حقیقت کونی مهیا کرد، و ازطرف دیگر یك فضای حدبات دینی واجتماعی را در مکتب شان ایجاد نمود پس عملیهٔ حکمت در نظریهٔ شان عبارت بود از حیات پاك شخص قدسی، که او را (خدا) درحدودات اوتعالی می شناختند. این علم قدسی باز ازاینکه عناصر عالمه وسافله حیات انسانی را مطرد بسازد بعقیدهٔ شان خیلی مؤثر وخیلی مفید بود، وحتی درانسانهای طبیعی و عنر عقلانی که ساختمان اصلی شان نسبتاً سافل بوده است، بازهم بعقیدهٔ شان، تقویم خدائی که در اثر ارادهٔ حکیمانهٔ اوتعالی بوده است، بایکدرجهٔ دیده می شود

بعقیدهٔ ایشان در مراتب اولی حیات انسانی پیش از اینکه عقل بکمال برسد جذبات بی آلایش طبیعی که مقدمهٔ عملیات عقل است ظاهر است. وازین روفارمولهٔ (حیات بطبق طبیعت) درانسان بحیث (حیوان عقلی) قابل تطبیق میشود، وتطبیق آن هم درین هردو صورت فهمیده می شود، خواه باین صورت که عقل را حاکم قرار بدهیم ویااینکه حکومت آنرا عملاً دراجرا بیاوریم درانسان وهمچنان در هر حیوان قوهٔ موجود است که از روز تولد، جذبات طبیعی حفظ بقاء کتلهٔ جسمی وطبیعیرا تحریك میکند. اما وقتی که خودرا بحیث شعور منکشف ساخت وخودرا بحیث خیر کامل خود شناخت، آنگاه عاده های اولی طبیعت وآنچیزهائی که مربوط ومحرك آن است، موضوعهای خارجی را تشکیل میدهد، که غایه ونصب العین عقل میشود این موضوع هاچیز های

مهمی می‌باشند که با تناسب آنها بعضی چیزها ترجیح یافته و به‌مساعدت آنها برخی دیگر رد می‌شوند. وفقط بطابق تمرین متواتر این انتخاب، است که حکمت میتواند مظهر عملی خود را بیابد. باین طریق همه ویا اکثر اشیائی که عموماً خیر سنجیده می شوند امثال تندرستی، نیرو، توانگری، جاه وغیره، فقط درمیدان انتخاب مرد حکیم آورده می‌شوند، درحالیکه خیر حقیقی حکیم تماماً حکمت انتخاب است نه اشیاء منتخبه

این موضوع (تطابق بطبیعت) بحیث قاعدهٔ سلوك، قانون مخصوص رواقیون نیست بلکه در نظریات سپیوسپس Speusippus وزنوکراتیس Xenocrates وتا یك درجه در نظریات مشائین هم دیده شده است

چیزیکه خاصهٔ رواقیون است این است که ایشان اصطلاح (خوب وبد، خیر وبا شر) را در اشیاء معمولی استعمال نکرده، همین قدر میگویند که فیلسوف باآنکه ازین اشیاء بی‌نیاز است، بازهم درحیات عملی خود باید باآن‌ها سازگار باشد.

ما تا اینجا درسلسلهٔ افکار رواقیون، درصدد بحث طبیعت انسان بحیث فرد بدون ملاحظهٔ علاقات اجتماعی‌شان بوده ایم، مگر محیط فضیلت، بطوری که عموماً تصور می‌شود بشریه بعلاقات اجتماعی تکیه می کند که این علاقات را نیز رواقیون در نظریات خود در بارهٔ وظیفه شناخته اند. واقعاً درتشریحات اساس های طبیعی عدل اظهار اینکه (مرد نه برای خود بلکه برای نوع انسان را آفریده شده است) یك قدم بسیار مهم و بزرگی است که در خطهٔ اخلاقیات عملی رواقیون گذاشته شده است، ولی تاجائیکه از مفهوم نمط طبیعی استنباط می شود اینطور یك اشتباهی دران تصور شده می تواند: (۱) عدل وقانون که عملاً بهر جا ویا باکثر جایها موجود است و (۲) آنچه که اگر نقشهٔ حیات اصلی انسان بصورت مکمل اجرا می شد، بچه صورت بمیان می آمد؟. وما می بینیم که رواقیون بوضاحت باین دو عنصر تصوری، اطراد واتساقی نداده اند. اینکه انسان طبعاً حیوان اجتماعی‌است نظریهٔ ارسطواست، و اینکه همه موجودات عقلی در وحدت عقلی که درهمهٔ شان موجود است طبعاً یك جامعه را با یك قانون عام تشکیل می کنند، طوری که دیده می شود، ازخلال نظریه رواقیون که نه کاملاً ثبات دارند

مفهوم می شود و هم اینکه (اعضاء «شهر زئوس» باید تعهدات و قرار داد های خود را رعایت کنند و از مضرات ذات البینی اجتناب ورزند، برای حفاظت یک دیگر خود از خساره های مادی و معنوی متحد شوند) نقطهٔ آشکار قانون طبیعی است در حالی که رواقیون بار خیلی بوضاحت میگفتند که برای حفاظت جمعیت انسانی، باید افراد، اتحاد جنسی تشکیل بدهند تا توالد کنند و به پرورش و تربیه اطفال عنایت توجه نمایند ولی طبیعت بیش ازین روابط جنسی را معین نکرده و ازین سبب زینون هم اصل ملاحظه درحکومت مثالی خود یک جامعهٔ زنان اشاره دارد، وهمچنان درباره ... کدام حکومت و یا قانون را ادیب تعیینی وسیاسی نساخته الا اینکه از طرف حکیم باشد تنها حکیم است که هم قانون گذار حقیقی است وهم پادشاه. بهر حال قانون عالی جامعهٔ مثالی رواقیون از اوامر وعادات مثبت جمعیت موجوده امتیازی ندارد وعلاقات (طبیعی) که هر انسان را عملاً به عائله وخویشاوندان ووطن وشهر مربوط میسازد، آنها را یک زمینهٔ را تهیه میکند که بطاهرات خارجی عدل (دادگری) در آن زمینه بوده. مبنای مقولات اساسی رواقیون این است که باید حکیم در ... عمر می حسنا نگهدارد، ازین جنس مفهوم نمی‌شود که باید فعالیت های سیاسی حکیم بر اساس خود ارادی باشد که او این اصول مقبوله وموضوعهٔ جامعه است. وهمچنان رواقیون بمعیار «تطابق به طبیعت» دربارهٔ وظیفه و دین، آنهائی را که بیشتر اساسی بود احترام کرده وآنها را بشمر خرقی بود ترک میدادند.

وبالجمله رواقیت بمعنی کلمه وبمفهوم حقیقی خود عبارت است از رواقیت یونان که مهد اصلی رواقیت وهم خالص ترین شکل طبیعی آن است، زیرا رواقیت روم مخلوطی است از عوائد واخلاق بومی روم وهم از افکار عرابیت که دران وقت ها روم نفوذی کرده بود وازین رو نمیتواند که نمایندهٔ حقیقی رواقیت یونان شود.

رواقیت یونان هم نقائص زیادی دارد، ولوکه مظاهر محبت نیرومند فی که جانب فضیلت ووظیفه دارد آنقدر بزرگ است که احترام مارا جانب خود جلب میکند نقائص آن هم چیزی است که باید بیشتر محل شفقت باشد نه مورد ملامت. زیرا افراطی

که ایشان دربارهٔ «خیر» نموده اند درین زمانه‌ها آنقدر نادر و آن‌قدر ناقابل عمل است که نباید از طرف ما قابل نکوهش واقع شود؛ زیرا که نتیجهٔ سوئی از آن متصور نیست. رواقیت در عصر اضمحلال یونان و در وقتی نمایان آمده بود که احساس به جمال حقیقی جمیع اشیاء معدوم شده بود و طبیعی است که حیات متکلفانه هر چیز را از پهلوی قسرمی بیند نه از روی طبیعت اشیاء. در عصرهای اضمحلال و انحطاط است که مردم اعتدال را رها میکنند و راه افراط و یا تفریط را میگیرند و نمیتوانند در بارهٔ خیر و فضیلت بمقتضای طبع و سلامت ذوق رفتار کنند، زیرا از یکطرف بعضی‌ها در لذات آنقدرها فرو میروند که از سرحد افراط بالاتر است و طبیعی است که این عدم توازن بمقابل خود عقیدهٔ تفریطی خشکی ایجاد میکند، که فضیلت را کار غیرممکن و بلکه گاهی هم محل تمسخر میسازد و با اینکه رواقیون بمقام دهریت سخیف امروزه نرسیده بودند بلکه در تقوی و زهد مقام شامخی داشتند و حتی کسی نمیتواند در تدین و رقت قلب به «ایپکتیتیس» و با «مارکوس اوریلیوس» برسد باز هم رواقی‌ها در بارهٔ مقام انسان بیش از اندازه غلو می نمودند و با اینکه وحدت الوجودی‌ها انسان را مظهر تجلی خدا میدانند باز هم ایشان درین امر بیش از اندازه مبالغه میکردند. و چون عقیده داشتند که خداوند را در آخرت ملاقات نمی کنند، درین دنیا هم اورا قریباً فراموش نموده بودند، و این ضروری است که به وحدت الوجودی حقیقی آن را قبول کرده معتقد و به هم سقراط اینطور تعلیمی داده بود. حکیم رواقی نقطهٔ اتکاء خود را بدون نفس خود در جای دیگری نمی یابد و به قوت خداوند قدیر توکل کمتری دارد. حکیم رواقی بیهوده میکوشد از خطیئات خود که آنرا حس می کند، اغماض کند، و چون از این خطیئات خود که آنرا ارتکاب میکند، خجل است، چاره ندارد بدون اینکه آنها را بی اهمیت نشان دهد، زیرا که از آنها جلوگیری کرده نمیتواند او در یك وحلی لغزنده‌ای افتاده است که هر چند برای برآمدن خود می کوشد بیشتر در آن فرو میرود و هر چند بدقت منطق خود می افزاید مبادی غلط او، او را سخیف تر می سازد. منطق او با و میگوید که او میتواند به همه گناهان توغل کند و هیچگاه دامن طهارت او آلوده نشود

منطقی است که هیچ حیلهٔ قانونی نتوانسته است باین صورت محرمات را حلال بسازد، ولی این کار درمذهب رواقی بخوبی حس می شود وتماماً بآن معتقدند .

رواقیت یك حیات خاص کسی را که آنرا مجاهدهٔ خاطر مینامند، وآنرا قانون وجود انسان مقرر داشته اند اتخاذ نموده است ، واین اجتهاد خاطر عبارت ازین است که انسان بغایت سخت کوش وشدید ومتقشف باشد، زیرا بعقیدهٔ ایشان فضیلت ممکن نیست که کسب شود ویا محفوظ بماند تا انسان به اعمال انتباه ویقظت دائمی نپردازد . واین کار مقتضی آن طور اعمال شاقه است که جنّس نارضامت نزد آن چیز آسان است . در حالی که فضیلت نزد سقراط همدوش انشراح صدر وایمان غیر متزلزل عقل است ، رواقیون فضیلت رایك نوع حیرت و تیرگی دل مبدا ستند وحکیم رواقی گویا همیشه در یك حوف مستمری است که فضیلت درهرلحظه ازدام اوپرواز نکند وباوجودی که حکیم رواقی دارای آنطور کبریائی است، درعین حال به ضعف وسستی خود هم اعتقاد شدیدی دارد ، وهردم خودرا عرصهٔ سقوط فوری میداند تردد هیچگاه اورا رها نمی کند وهرچند بشدت مجاهده می نماید بازهم شك را ازدل خود دور کرده نمیتواند، زیرا اوهمیشه مستشعر است که طالب چیزی است که فوق طاقت بشری است، واین شعور او همیشه موجب تشویش اوست ولو که خودش بآن معترف هم نیست زیرا اوطالب محال است وهمیشه خوف تا کنامی گریبان او را رها کردنی نیست . ایمان او دریچهٔ امیدی را سراغ ندارد ودرنك زندان بیم زیست میکند .

وبهرحال هرچند که درنظریات رواقی ها اینطور شدودهای دور ازحقیقت موجود باشد بازهم باید بطور عموم بقوت بزرگ وعزم راسخ ورأی عالی ایشان که دربارهٔ کرامت انسانی دارند اعتراف کنیم، رواقیت فکری است که نفوس ضعیف وعامی آنرا برداشت کرده نمیتواند، خصوصاً دروقتیکه مکتب ایقوری بمقابل ایشان مردم را به ندای بلند جانب لذت وسست عنصری دعوت میکند ، طبیعی است که باید آن نفوسی که عالی وممتاز باشند درخور آن شوند که به رواقیت گوش دهند، پس رواقیت دران عصر اضمحلال خدمت بزرگی ایفا نموده بود،

وایمرا نیز گفته نمیتوانیم که رواقیت امروزهم آن خدمت را کرده میتواند، ولی نه اینحال از قرنی که افکار آن آنقدر تاریک شود که به رواقیت احتیاج حس کند.

رواقیون قریباً از جملهٔ طبقات اولین وحدت الوجودی محسوب میشوند ولی وحدت الوجودی ایشان شکل دیگری داشت وقریباً وحدات الوجودی طبیعی ومادی محسوب میگشت. ایشان تقریباً میگفتند که «همه اوست» ولی حقیقت وحدت الوجودی این است که: «او همه است».

رواقیت عقیده ایست که به فضیلت وخیر بیش از همه مکاتب، اهتمام ویقین دارد وهم بیش از باقی مکاتب اخلاق، درعمل وریاضت ومجاهدت نفسی می پردازد زهد و تقوی وتقشف وپرهیز بدرجهٔ آخرین یکی از صفات عالی این مکتب است، که طبیعی است این صفات گرامی، صاحب خودرا محترم میسازد، وحتمی است که حس ایثار و فدویت بوجود می آورد ولی با این مزایائی که دربن مکتب موجود بود نواقصات بیشماری هم دران یافت میشد که با این نواقصات وزلاتی که داشت باز بهیچ وجه هیچ مناسبتی به مکتب قیروانی وابیقوری وسوفست های قدیم وجدید ندارد، وباز اگر بمعیار مکتب فلاطون وارسطو مکتبی باشد که بمعنی کلمه، مکتب اخلاقی وعملی محسوب شود، همانا همین مکتب است، که حتی بعضی مزایائی دارد که درمکتب فلاطون وارسطو نیز موجود نیست وهم شخصهایی را که این مکتب بوجود آورده است مانند اپیکتیتس، ومارك اوریل، وزینو، وکانت، ودیگران، اشخاص محترم می میباشند که قابل ستایش اند.

(۱۰) قیروانیون رئیس ایشان ارستیپس شاگرد سقراط است که بعد از مرگ معلم خود مسافرتها کرده واخیراً درسیسلی (صقالیه) بدربار دونیسیوس اول وبعد ازان به دونیسیوس ثانی پسرش خیلی مقرب شد، فلاطون هم اینجا با او ملاقی شد ولی فلاطون نتوانست مانند ارستیپس طبع شاه را بدست آرد وازان سبب آنجا را به هجرت ترك داد، ولی طبیعی است که ارستیپس به فلسفهٔ لذت جویانهٔ خود به سبع الوان دربار شاهی خیلی توافق داشت وآن دربار خوش میزیست.

ارستیپس، در اواخر به قیروان رفته بساط تدریس را گذاشت. این مدرسه تماماً حسی و تصوری بود، عیناً مانند نظریهٔ پروتاگوراس. میگفتند که بدون از تصورات چیزی را نمیدانیم و ممکن نیست به آن چیزهائی که سبب اصلی احساس اند برسیم و بلکه نمیدانیم که احساسات ما و دیگران بهم مشابه است یا خیر، زیرا که احساس امر شخصی است و ما از خارج صورتی جدا نیستیم که گوئی در شهری محصور شده‌ایم. مردم بدون الفاظ مابه الاشتراك دیگری ندارند، و تنها الفاظ است که از احساسات ایشان نمایندگی می کند، و از طرف دیگر یك لفظ نمیتواند که به بسیار شعور ها دلالت کند، پس علمی موجود شده نمیتواند که محل اعتماد باشد. ارستیپس نیز مانند کلبی ها از علم نظری انکار میکرد.

اخلاق ایشان نیز بر یك اساس تصوری بنا یافته، و بدون شعور به لذت و الم چیز دیگری نبود. اساس شعور نزدشان حرکتی بود که اگر خفیف می بود لذت گفته میشد و اگر عنیف می شد الم حساب میگشت. لذت نزد ایشان خیر اعلی و مقیاس تمام قیمت ها محسوب میشد. لذت نزد ایشان صدای طبیعت بود، و از آن جهت بعقیدهٔ ایشان بایست در مورد لذت حالات و حیاتی کسب وجود میکرد. قیود و حدود در نظرشان از موضوعات عرف بوده و از این رو سعادت نزدشان منحصر به لذت و آن هم لذت حاضره بوده ولی دلبستگی و علاقهٔ عمیق حتی درباره لذت نیز نزدشان مستحسن نبوده و آنرا مایهٔ الم و اضطراب میدانستند. ایشان آینده را نیز در نظر نداشتند، زیرا که آینده حاضر نیست و دلبستگی بآن دردناك است، پس آزادی حقیقی و سعادت راستین نزدشان درین بود که خودرا از چنگ شهوت توسط لذت مطلق به خلاص کنند، و حتی اگر حیات فائده نداشته باشد گریبان خودرا از دست آن هم نجات دهند. ارستیپس میگوید. که لذت و الم بدن دقیق ترین و تا یك درجه مهم ترین لذت ها و الم هااست. او عقیده دارد که بعضی لذت های خالص فکری هم وجود دارد مثل اینکه شخصی وطن خودرا مسعود ببیند او خیر را در کیف می‌شناسد و اگر در کمیت هم بشناسد در کم متصل است نه منفصل، و از بین روایت قانون خودرا به تاکید و مبالغه تائید می کند: «لذت را در آن موجوده تعقیب کن و خودرا به آیندهٔ مشکوك زحمت مده» او کیفیت حکمت را باین شکل توضیح می کند «هروقت اگر حالات و سوانح لذتی تقدیم می کند

باید به طمانینت وعزم وحزم وصفا مقابله شود، نه به حدبه ونفرت ووهم پرستی، با مبرده نفرت هائی را که انسان باید از آن‌ها آزاد باشد مربوط به‌اخلاق رسومی وعادی دا نسته , وعلاوه برآن چیزهائی را نیز معفور میدانند که تجاوز بران مجازات بارمی‌آرد. اگرچه نامبرده باسقراط هم عقیده است که اطاعت مجازات معقول است

گویا مکتب لذت Hedonism که‌شایداز‌طرف دیمقراطیس بآن اشاره شده بود باراول توسط ارستیپس بمیان آمد .

بعد ازارستیپس دخترش رئیسهٔ مدرسه شده وبعدازآن نواسهٔ دختری او که بنام جدخود به ارستیپس موسوم بود بمسند نشست،میگویند این عقیدهٔ شدید لذت از بن ارستیپس نواسه‌است، چه‌ارستیپس اول شاگرد سقراط‌بوده وهرچه نباشد طبعاً به پیروی سقراط اینقدر ها به‌لذت عقیده نداشته وهم ارسطو در بحث لذت خود ازآن نامی‌نمی‌برد، بهر حال این مردم در لذت خیلی ها غلو نمود ند، تا حدی که طریقهٔ الحاد را پیش گرفتند . آخرین نمایندهٔ این مدرسه هگسیاس باین عقیده‌آمده که لذت خیر یگانه است که‌بصورت قوی وخالص بدست نمی‌آید واگر بدست هم بیاید بسیار نادر است ومجموع آلام‌حیات بارها ازلذت‌آن زیاده تر است . سعادت آرزوی محال است ، وطلب لذت کار بیهوده است چرا که‌لذت دائماً موجب الم است . وحکمت این است که از الم بگریزیم واین هم ممکن نیست الا بکشتن شهوت و جلوگیری از لذت ، و لیکن وقتی که طبیعت‌را باین طور تزهد مقهور کنیم طبیعی است که جمود می کنند و نیما نده می گردد و مساوی‌مرگ می شود پس مریض بستری و درماندهٔ حیات بدون مرگ درمانی ندارد . هگسیاس‌را ازین‌سبب (انذار دهندهٔ مرگ) میگفتند ومردم زیادی بآن گوش میدادند وبعضی هم قانع شده خود کشی می کردند . واز ین سبب بود که شاه بطلیموس از‌ترس اینکه مرض انتحار عام شود هگسیاس را تبعید نمود ودر وازهٔ مدرسه را قفل زد .

و اینک بعد ازذکر مختصری ازمکتب قیروانی می‌خواهیم شمهٔ ازمکتب ابیقور که درحقیقت تتمه وتکملهٔ مکتب قیروانی است نیز ذکری کنیم .

(۱۱) اپیقور : با اینکه بعلم طبیعی اهمیت میداد و تقریباً بفکر دیمقراطیس بود بازهم بآن علم استقلالی قائل نمی‌شد ومیگفت که علم طبیعی برای خود قیمت ذاتی ندارد ودرحقیقت مطابق حقیقت وجود شناخته نمی‌شود وبا اینکه درقضایا و براهین خود مستقل است باز هم به علم اخلاق مربوط است . علم طبیعی مجموعهٔ تفسیرات ممکنه است وممکن است تفسیرات دیگری هم بآن داده شود ، ولکن غرضی که از آن در نظر است « نجات دادن بشر است از ترس ظواهر جویه و خوف مرگ » اپیقور سعادت را عبارت از لذت جسمانی میدانست چرا که بدون ماده بچیز دیگری قائل نبود . ودرحقیقت اپیقور معتقد این است که غایهٔ حیات لذت است ، با این‌هم پیروی ارستیپس را نمی کند ، بلکه نظریهٔ لذت را طوری ترمیم می کند ومنطقی بآن بکار میاندازد ، که آن لذت را یك نوعی از سعادت روحیه می سازد و نمی گذارد که فضائل معروفه از بین برود ، و رذائل جای آن ها را بگیرد ، واین است که عقیدهٔ اپیقور در بین مذاهب فلسفی موقع بسزائی دارد . اپیقور میگوید تجربه شهادت می‌دهد که ما لذت را جستجو می کنیم وحیوانات آنرا بدافع طبیعی خود بدون تفکیر وتعلیم می‌جویند . پس درحقیقت طبیعت است که بچیزهای ملائم حال خود حکم می کند ، نه عقل ، زیرا که عقل درحقیقت از تصور چیزی که از عناصر حسی مجرد باشد عاجز است . زیرا که همه افکار ما به احساسات رجوع می کند ولاجرم بالنتیجه جانب لذتها وآلام می گراید . واگر ما حس را از انسان دور کنیم آیا باز چیزی باقی می‌ماند؟ (اپیقور عقیده دارد که فکر از تکرار احساسات بوجود می‌آید) وقتی که ثابت شد که لذت غایه است ، پس وسیلهٔ که بذریعهٔ آن لذت جستجو میشود طبعاً باید فضیلت باشد ، وباید عقل وعلم وحکمت در تهیه وسائل آن غایهٔ مطلوب بکار انداخته شود ، واین است حیات لذیذ و مسعود . پس نباید که گفته شود : لذت خوب است یا بد ، شریف است یا خسیس ، زیرا که هر لذت خیر است وهر وسیلهٔ که برای آن اتخاذ شود نیز خیر است ، بشرطیکه لذت ، لذت باشد ووسیله هم وسیلهٔ باشد که انسان را به لذت برساند ، ومعنیء این شرط این است که لذت برای خود عواقبی دارد که همه عواقب آن خیر گفته نمیشود ، مثلا حرص و عیاشی موجب مرض می‌شود ، پس لازم است که لذت را با الم تعدیل کرده ، لذتی را که موجب الم است ترك دهیم

و آنرا وسیلهٔ بد و نا کام سعادت نشماریم. الم نیز همچنین عواقبی دارد که همهٔ آنها شر محسوب نمی گردد. پس باید المرا به لذت تعدیل کنیم والمی را که مورث لذت برتری میشود قبول نمائیم. و باین صورت مذهب لذت بمذهب منفعت تحول می کند. ارستیپس هر لذت را بحاضر حواله می کرد ومی ترسید که آنرا رها نمائیم آینده از ما سلب نکند، وهم سنجش عواقب را برای انسان بندوبندگی تصور می کرد، ولی آیا قصد خلاصی از مستقبل معنی عبودیت حاضر را نمیدهد؟ سعی برای یك غایهٔ معلوم و در تمام عمر مورث حریت وسیع تری است از آزادی پیروی هوا وهوس، بهر طوری که اتفاق افتد.

آیا لذات متنوع اند؟ ارستیپس میگفت که همه لذات برابر است و البته اگر بظاهر دیده شود همه لذات ذاتاً لذت است واما از نقطهٔ نظر علاقهٔ که آنها بطبیعت دارند وعواقبی که به تمام حیات میگذارند طبعاً متفاوت اند و ممکن است آنها را به سه طائفه تقسیم کنیم. اول آنهائی که از ایجابات طبیعی وضروری صادر می شود و آلام طبیعی را تسکین میدهند مثل لذت طعام وشراب حین گرسنگی وتشنگی. ثانی لذائی است که از نزعات طبیعی، ولیکن غیر ضروری صادر می گردد، واین قسم است که لذت را متنوع ساخته والم طبیعی را تسکین نمیدهد مثل غذاهای مسرفانه وباقی سامان عیش ونوش. ثالث لذائی است که از نزعات غیر طبیعی وغیر ضروری نشئت نموده ولاکن در نفس انسان جای گزین گشته است، مثل لذت مال وتشریفات اجتماعی. درین جا حکیم به طائفهٔ اول لذات گوش داده بداء آنهارا قبول می کند زیرا که این ها بسیط ترین ولازم ترین ایجابات اند که بذات خود قائم اند وباقی ایجابات ولذات برانها استوار است وهم راضی ساختن آنها بهمه کس آسان ومیسر است، ولی حکیم نزعات طائفهٔ سوم را تماماً رد می کند ولذائذ آنرا یکقلم بدرود می گوید، ودر نزعات طایفهٔ دوم حکیم تأمل می کند واین جا حکمت عملی را استخدام می نماید، که اگر حکمت آنرا قابل قبول دید، بمستحقی وبه تکلف قبول می کند، تا اینکه بواسطهٔ حسن قبول جای نشین نزعات ضروری نشود وانسان را بندهٔ خود نسازد. واگر قابل قبول ندید رد می کند.

ابیقور میگوید این انجاذات واحتیاجات از اختلال توازن جسم نشئت می کند. وقتی که جسم توازن خود را واپس حاصل نمود، الم زائل میگردد وجسم ساکن و مطمئن میشود این طمانیت لذت است؛ اما وقتی که جسم به اختلال عودت نمود بار لذت انجام واله آغاز می‌یابد. پس این انجاذات واین رغبات وسطی است بین دو سکون وحرکتی است که توسط آن موجود زنده میخواهد که الم را از نفس خود دفع کند و توازن وسکون خود را باز بدست آورد. سکون حالت خالی از لذت نیست وهم مثل خواب و یا مرگ محسوب نمی‌شود، چرا که خواب ومرگ سعادت گفته نمی‌شود؛ سکون درحقیقت عین لذت است که از توازن جسم بهره ور است، زیرا همین که الم رخت بر بندد لذت آنجاخیمه می‌زند؛ واگر وقتی بیاید که هیچ المی نباشد آنوقت لذت بزرگ حکم فرما است پس غایهٔ ما این است که توازن کامل وطمانیت تام طبیعت ما از همه اختلالها واضطراب ها در امان باشد لاکن جسم همیشه عرضهٔ درد والم است وازین جهت حصول غایهٔ ما محال معلوم می‌شود؛ ولی ما درین باره راهی داریم که بمقابل الم جسمی، لذت عقلی را ایجاد کنیم که آنرا بهر اندازه شدید باشد نرم سازد وطمانیتی ایجاد کند چرا که نفس به لذت حاضر خوش می شود وهمچنین بیاد لذت گذشته وبامید لذت آینده نیز مسرور می گردد، پس ممکن است درحینی که نفس متالم است لذتی را بآن عرضه کنیم؛ که باالم آن مقاومت کند، یعنی بیاد گذشته متسلی ویا بامید آینده مسرور شود؛ واگر اینطور میکنیم گویا لذت را ازظروف خارجی مستقل می‌سازیم واین چیزی است که درداخل نفس انسان برای نفس ممکن الحصول است؛ وازطرف دیگر باید سعادت ما متوقف بر نفس شود وباید که کوشش ما برین باشد که برای نفس درخود نفس طمانیت وسکون را مهیا سازیم؛ بطوریکه میکوشیم که توازن را در خود جسم تامین کنیم. اولین اضطراب جسم ازین است که به طبیعت جاهل است وازین جهل او نتائج خرافاتی خوفناکی تولید می‌شود. حکیم میداند که همه چیزها بریك نظام ثابت روان است؛ ولذا او از طوفان هر جویه ومظاهر طبیعت نمی ترسد. ازمرگ هراسی ندارد دربرابر ترس مرگ از عملیات محیله است؛ انسان خیال می کند که همیشه اینطوری که هست هست؛ وهمیشه باحس خود است؛ وازین سبب از تاریکی قبر

وتعفن جسم می‌ترسد ، اما حکیم (شاید تنها خود ابیقور) میداند که مرگ فناء تمام است ، اومیداند جائی که ما وجود داریم مرگ موجود نیست ، ووقتی که مرگ موجود می‌شود، آن وقت، نیستیم، وازین رو نباید خوفی باشد. حکیم میداند که کسی نجاویدان نمی‌پاید ، پس نباید بآن فکر کند و بآن متاسف ومتحسر گردد چیزی که درسعادت مهم است این است که لذت قوی باشد نه آنکه مدت آن طویل گردد ، زیرا که مدت درلذت ترئیدی نمی کند

ابیقور خیلی ماهر بود که ازلذت بصورت طبیعی به منفعت نقل کند ، واز لذت حواس بوسط داکره ومخیله بدون اینکه بین حس ونفس یك فرق جوهری نگدارد، وبدون اینکه معنی لذت راتغییر بدهد، به لذت نفس تحول نماید، اما اگر بار ازمنفعت بطرف خیر یك شیر غلط می‌رد آن وقت حکمت آن تمام می‌شد ، ونفس هم قیمت خاص وحیات جاویدی می‌یافت، واگر اینطور نباشد اخلاق بایدلغوشود، وآنگاه بهتر این است که بمثل ارستیپس تاتتوانیم بطلب کام بکوشیم ووقتی که مریض وپیر شدیم و دست ما کوتاه شد بفتوی هگسیاس خود کشی کنیم .

ما گفتیم که ابیقور فضائل معروف را حفظ می کند، وحقیقت این است که آنهارا فقط در ظاهر و تااندازهٔ که بامنفعت همراهی می کنند ، وضمان دار طمانیت می گردد ، حفظ می نماید . عفت درنظر او منحصر است بلذات طبیعی ضروری ، وازان ها بمقداری مانع می‌شود که ترس اضطراب والم در آن نباشد شجاعت این است که انسان در راه لذت آلام را تحمل کند . وجائی که گریزی نیست تسلیم شود . صداقت ودوستی برای حکیم لذیذ ونافع است، که آنرا بصورت یك وسیله برای سعادت، استعمال کند ، اما از محبت نباید پرهیز کند که موجب اضطراب نفس است، وهمچنین حکیم نباید نکاح کند که مزاوجت او را ازمشاغل بسیاری مانع شود . وبهمین سبب نباید حکیم مناصب حکومت را قبول نکند ودست خود را از شون اجتماعی و کارهای عامه بشوید. موضوع عدل این است که یکی دیگری راضرر نرساند ، برای اینکه عکس العملی ایجاد نکند، عدل نزد ابیقور مقاوله ایست که براساس منفعت گذاشته شده، که اگر مقاوله ازبین برود، ویابه منفعت معارضه کند، این عدل نیزازبین رفته سقوط می کند . وبعبارت

دیگر ما محض از این جهت قانون را احترام می کنیم که از مخاصمت نجات یابیم ، و اگر نتوانیم که در خروج از قانون منفعتی حاصل کنیم و نه از آن اذیتی برسد ، هیچ مضائقهٔ در مخالفت آن نیست . و نه از اختلاج ضمیر در امان خواهیم بود ، و باید منفعت را از راهی حاصل کنیم که مقاوله نباشد ، چرا که کسی که ارادهٔ مقاوله و یا استطاعت آنرا ندارد ، خواه فرد باشد یا جماعت ، حقی هم ندارد ، و آنجا نه عدل است و نه ظلم ، ولا کن انتقام دیگران ما را مامون ساخته نمیتواند ، پس حکیم باید عدل را مراعات کند ، تا اینکه سلامت را برای نفس از انتقام و یا ترس انتقام تامین نماید ، و نه طمانیت که « خیر بزرگ » اوست زندگی کند . تمام این چیزها مواد استدلال و منطق مکتب حسی است که سوفسطائی های قبل از ابیقور بآن معتقد بودند ، و بعد از آن حسیون جدید هم بآن طرف رفته اند ، ولا کن ابیقور حیلهٔ بزرگی بخرج داده که بین مبادی خود و بین طبیعت انسانی تطبیقاتی بکار انداخته ، و این کار را بمهارت ایفا نموده است اگرچه ، چنانچه قبلاً گفتیم ، همهٔ این ها ظاهری است . اما مکتب ابیقور رفته رفته از بین هم تنزل نموده و عیناً شکل مکتب قیروانی را گرفته است ، تا آن اندازه که اکثر مردم نام ابیقور را عنوان مکتب لذت و پیروی هوا و هوس قرار داده اند اگرچه به شخص او ظلم نموده اند زیرا ابیقور ، در بین شیوه ، منصف ترین و معقول ترین یونانی های طرفدار لذت و معتدل ترین پیروان مکتب لذت است .

ابیقوری ها قرن ها و حتی تا بعد المیلاد دوام نمودند ، و ارکان آن در لذت سهل زندگی می کردند .

. (۱۲) <u>مکتب ابیقور:</u> درس غایات ابتدائی طبیعت که حکمت در آنجا رجحانی داشت ، رواقیون نجات را از تمایلات جسمانی هم شامل کرده بودند ، ولا کن ایشان حتی در این دهلیز حکمت سر جائی را برای لذت قائل نشده بودند ، رواقیون عقیده داشتند که لذت برای جذبات بی آلایش طبیعی موضوعی را تقدیم کرده نمیتوانند ، بلکه اگر بشود بحیث عاقبت و نتیجه آن است ، باین سبب رواقیون میکوشیدند که با ابیقوری ها با اینکه در نظر اول قوی تر بودند (چرا که موجودات جمیعاً طبعاً لذت جوی اند) مقاومت

کنند. ما می بینیم که کریسیپس Chrysippus یك مشاجرهٔ قاطعی را در خلاف ارسطو که میگوید: تأمل سلیم یك نوعی است از مسرتی که لذت گفته میشود، گرفته ومیگوید حتی خوشی ومسرتی که بعد از عمل فضیلت پیدا می‌شود نیز تنها یك عرض لازم سعادت ورفاه است. نه جز اصلی وجوهری (یعنی فصل) آن وفقط در اثر تعدیلات آخرین رواقیون است که نشاط وراحت خاطر بحیث عرض نهائی و حقیقی گرفته شده که عمل فضیلت درراه آن فقط بحیث ذریعه شناخته شده است. درعین حال گمان غالب میرود که مسرت های متین فضیلت ونشاطهائی را که فیلسوف در بین تعذیب های شدیده حفظ می نمود، سمت مهمی بود که رواقیون انظار عامه را بطرف خود جلب می کردند، باین صورت ممکن است گفته بتوانیم که مکتب رواقی وهم مکتب اپیقوری یك نوع مسرتی را بطور حریفانه به بشر تقدیم مینمودند که ثمرات فلسفی هریك از ین دو نظام رامیتوان درین عقیده مشاهده کرد که باید انسان به تبدلات وتصادفات حیات مضطرب نشود. دعوی رواقیون درین باره علویت بیشتری دارد، زیرا که رفاه مرد دانشمند شان نه تنها از اشیاء خارجی و حالات جسمی مستقل بود، بلکه از زمان هم استقلال داشت، وممکن نبود یك عمل حکمت صورت نگیرد، ونبایست بدوام واستمرار کسب ازدیاد کند، ما خیلی تعجب می کنیم که دانشمند اپیقوری هم از حکیم رواقی دراینکه باید درشدت شکنجه وتعذیب خوشنود باشد پای کمی ندارد، وهمچنین سعادت مرد اپیقوری نیز در دوام خود مزاحمتی ندارد، زیرا که حدود طبیعی حیات را بخوبی میداند. الحاصل اپیقور Epicurus نسبت به زینو Zeno کمتر کوشش نمی کند که نقائص را از شئون حیات انسانی رفع سازد. این خصوصیاتی است که موجب اختلاف ما بین مکتب اپیقوریس (مکتب لذت Hedonism) نهاده ارستیپس Aristippus مکتب (قیروانی) شده است. این مکتب سادهٔ لذت یك جواب بسیار واضح وبسیطی برای سائلی که اگر از «خیر اعلای» انسانی بپرسد، میدهد، وآن جواب بسیط کلمهٔ «لذت» است، ولاکن اگر این نظام بروی کار آید نه تنها وجدان اخلاقی عمومی را جریحه دار می کند بلکه صریحاً ناکام است، فلسفه در نظر یونان باید فن Art ویا علمی Science باشد که از حیات نیك انسان بحث کند، اما مکتب لذت چنان معلوم می‌شود که یك شغل ویك فن نامکمل لذاید است واز آن سبب متفکرین متأخرین مکتب قیروانی Cyrenaic خودرا مجبور یافتند که نظریات اساسی خود را تبدیل

کنند و باین صورت، تیودورس Theodorus «خیر» را بمعنی (خوشی که برحکمت متکی باشد) تعریف کرده، وآنرا از لذت محض جداساخته است، درحالی که هگسیاس Hegesias دعوی می کند که (لذت) ذاتاً وجودی ندارد، واز ین رو وظیفهٔ حکمت است که توسط تهیهٔ بعضی وسائل، زندگی را باشیاء بی علاقه بسازد، وباین وسائل دردهای حیات را کم نماید، واین است چیزی که اگر آنرا لذت نام بگذاریم. مگر این نظام بواسطهٔ اینچنین تبدیلاتی که دران ایجاد شد، طرفداران خود را که مردم معمولی لذت پسند بودند، ازدست داد. دران وقت توقع میرفت که اگریك مکتب لذت فلسفی بریك شالودهٔ وسیع ومتین طرح شود، ممکن است در تصور «خیر» که منظور حکماء است آرزو های مردم عادی راهم جلب کند، که اینچنین یك نظریه بابعضی شدت های کوچکی ازطرف ابیقور بوجود آمد. نظام اخلاقی ابیقور، بانقائص زیادی که داشت، بازهم قوت معتنابی را درمقاومت امتحانات روزگار از خود نشان داده وپیروان زیادی را نسلاً بعد نسل تا عرصهٔ شش قرن بطرف خود جلب نمود.

ابیقور دراصول اساسی فلسفهٔ خود ابتکاری ندارد، ارستیپس، و همچنین افلاطون در اثر های خود (پروتاگوراس) و (اودوکسس) Eudoxus قبلاً تذکر داده بود که لذت تماماً خیر نهائی است والم تماماً شراست واینکه هیچ لذت نباید ردشود الا بواسطهٔ اینکه نتائج درد ناکی داشته باشد، وهمچنین نباید هیچ المی انتخاب شود مگر اینکه درنتیجهٔ لذت بزرگتری گردد، ابیقور شدت ورمحتی قوانین وعادات را عموماً مربوط و متوقف به مجازات های قانونی واجتماعی آنها میداند که بر تقدیر تخلف از قوانین وازمجتمع، حتمی الوقوع می گردد، وبالآخره در نظر او همهٔ سلوك های فاضلانه وفعالیت های عاقلانه اگربه خیال شخص خدمت سعادت ورفاه نکند تماماً خالی وبیهوده و بیمعنی است. ابیقور صریحاً میگوید که مراد از لذت همان لذتی است که مرد عادی آنرا میجوید، واگر تسکین شهوت واحساسات درنظر نباشد، تصور لذت دیگر معنی ندارد. اشکال ابیقور تنها درین نظریهٔ اوست که بلند ترین نقطهٔ لذت دران جا است که الم و پریشانی دور شود، وبعد ازآن که الم دورشد لذت میتواند کسب تنوع کند، نه کسب ازدیاد، واز ین سبب آن تسکین نهائی که جسم قابل آن باشد، نه زایع کوچکی ممکن الحصول است. وهمچنین ثروت طبیعی هم زیاده از آن نیست که هر مرد حاصل کرده میتواند. ابیقور

سلسلهٔ تعلیمات خودرا ازین هم بیشتر دوام داده میگوید: که حصول سعادت تماماً بر بصیرت وسنجش صحیح متکی است؛ (طالع تاثیر بسیار کمی دارد) لذت والم معنوی بسیار مهمتر است از لذت والم حسی؛ زیرا که سابق الذکر مجموعهٔ حسیات حافظه وهم است؛ وهمچنین شرط بزرگ سعادت فکری این است که دماغ را از خرافات خالی سازیم، واین تنها به فرا گرفتن علم وسیع کائنات طبیعی موقوف است؛ که ابیقور درین باره یك ساحهٔ وسیع را برای تمرینات ذهنیت‌های فلسفی معرفی می کند. باز ابیقور به آن مصیبتی که خطاکاران پنهان همیشه از ترس آشکار شدن اسرار دچارند؛ تاکید نموده و بیك انشاط سرشاری کوشیده است که قیمت دوستی بی آلایش را بلند ببرد؛ تا شاید از صدمهٔ که ناشی است «لذت» از طرف احساسات عامه رسیدنی است؛ جلوگیری کند. اگرچه درین باره بسیار کامیاب نشده است. دربارهٔ دوستی ابیقور مردی است که بدارائی همدردی های پرحرارتی معروف است. عضویت های پرلطف جامعهٔ فلسفی او که در باغچه ابیقور گرد آمده بودند بحیث یك یادگار قشنگی ازین مکتب باقی مانده است، وحقیقتاً مثالی را که رواقیون وابیقوری‌ها سیاناً درحس برادری حکیمانه پرورده اند، در روح اعتزال ایشان بخوبی معلوم میشود که ایشان از تنازع های سیاسی وحربی خودرا بیرون کشیده یك زندگی ساده ویك فراغت آرام ودور از دنیای تزاحم را شعار خود ساخته بودند؛ و همین پهلوی عملی مکتب ابیقور بود که این قوت ومتانت را بمکتب مذکور داده بود نه جنبهٔ علمی آن که سبقاً این ارزش را نداشت

(۱۳) <u>مکاتب متاخرین:</u> این دو مکتب رواقی وابیقوری که ذکر شد از جملهٔ مکاتب مهمی بودند که دنیای قدیم را از جنبهٔ اخلاقی خود از بدو پیدایش خود تا آخر قرن دوم میلادی که دران وقت رواقیت تماماً ازبین میرود بطرف خود جذب نموده بودند؛ مگر دوش بدوش این دو مکتب، مکتب های فلاطون وارسطو پیوسته بر سیر خود افتان وخیزان دوام می نمود؛ وفلسفهٔ که بحیث عصر تهذیبی (یونان وروم) شناخته شده بود عبارت ازین چهار شعبه بود. تاریخ داخلهٔ این چهار مکتب بسیار مختلف است. دراخلاق ارسطو هیچ تغییری که قابل تذکر باشد بروی کار نیامده. مکتب ابیقور را بهتر است که یك شعبه

و یک نظریه بشناسیم نه یک مکتب. از طرف دیگر تبدلاتی که درمکتب رواقی واقع شده است نیز قابل تذکر است، وتطور آن هم بیشتر از این سمت بعمل آمده که این مکتب دردو محیط یونان وروم زیست کرده‌است اکثر معلومات وپوشته جاتی که در بارهٔ این مکتب بمارسیده است ازمکتب موخر رواقیون روم است اگرچه که‌این‌تطور بعضاً انکشافات طبیعی داخلی این مکتب است ولی اکثراً، عکس‌العملی‌است ازطرف رومی هائی که آنرا گرفتند، ومثال مردانه ٔی رومی باهم با استقامت طبع رواقیون یکجا شده‌است. رواقیون متقدمین طبعاً باین مصروف بودند که خلق ذوات داخلی وخارجی حکمت و فضیلت رانحدید وتعیین کنند واز مراتب ومسافهٔ بین حکیم مثالی وفیلسوف عملی، اگرچه درافکار موجود بود اغماض نمایند. مگر وقتیکه سوال اینکه «خیر انسان چیست؟» باین جمله که «حکمت کامل است» جواب داده شد، طبعاً سوال‌عملی‌دیگری که «چطور انسان میتواند ازحمق وز غوایت گیتی گریبان خود را خلاص کرده وبصراط المستقیم حکمت گراید؟» بمیان آمد، که‌جواب شافی آن این بود که بایدمعاملهٔ اخلاقی بر بنیاد ای ست یمس که نصب العین افکار یونانی بود، رجحان داشته باشد، واز این بود که رفع حجاب بین نظریه وبین حقیقت، وبا این فکر وعقیده، به عنصر دینی رواقیون قوهٔ جدیدی بخشید، وشعور به نارسائی خود مستشعر شده جانب فکر خدائی میل نمود، وآن نظری را که حکیم نسبت بواقعات خارجه داشت وخودرا مستقل می شناخت، کنون عوض آن یک صبغهٔ تمرد زاهدانه رانه کبریاء بی پروائی وبی‌علاقه گی‌سابق خود داد و کنون رواقیت طوریکه دائره المعارف بریطانیا میگوید بر حیات انسان از بن نقطهٔ نظر نگاه میکنند که میدان مشق روحی است که جسم را بنظر نفرت مشتی وبحث عنصر بیگانهٔ قفس مانندی برای بندو حبس خود می بیند، و کنون جسم بآن مرحله‌رسیده که در نظر اپیکتیتس Epictetus «جیفه ایست که آنرا روح حفاظت می کند» و حیات بعقیدهٔ مارک اوریل Marcus Aurelius یک «وقفه‌ایست درزمین خارجی»، خلاصه که مثالیت اخلاقی زینو بنا کرد که ازمثالیت مابعدالطبیعهٔ فلاطون عاریت بخواهد

(۱٤) شکی ها ـ لاادری‌ها : شك چیز نوی در فلسفهٔ یونان نبوده قبلاً هم پارمینید Parmenide درباره معرفت حسی اظهار شبهه میکرد . وهمچنین اتباع هراکلیتس معرفت عقلی را مورد اشتباه قرار میدادند . سوفسطائی' هم از اختلاف مذاهب و تباین اخلاق وعادات' دلیل های قوی برای خود میتراشیدند ' که درمقابل مسائل یقینی شك و اشتباه تولید کنند

ولی باید اشتباه نشود که این لاادری ها مردم جدیدی می باشند که غیر ازسوفسطائی ها هستند ' بعد از فتح سکندر درممالك شرق واطلاع یونانی ها بر اخلاق وعادات وفلسفهٔ شرقی ها ؛ وبعد ازمرگ سکندر وانحطاط سیاسی شان ' همت ها سقوط نموده ودانشمندان براحت میل کرده ومقابل مدارس قدیمه' مدرسه های را حت طلب وسعادت‌جوی جدید احداث شد که ازان‌جمله مدرسه‌لاادری‌ها بود لاادری درین دوره مانند سوفسطائی شخص منفی وعیار وپرده در وکج بحثی نبود' بلکه مردی بود که در کار خود مغلوب ودرحیاتی که دران افکار مختلط واخلاق تا درجهٔ وافی فاسد شده بود ، ایمان خود را در بارهٔ حق و خیر ساخته ' وبگوشهٔ فرو رفته ' نمیتوانست بمقابل حقائق (آری) و یا (نه) بگوید ' و چیزی که میگفت « نمیدانم » بود .

لاادری' بمثل سوفسطائی' خود پرست وخود نما و پول خور نبود ' و بلکه بالعکس حیات آن زاهدانه و منعزل از منافع دنیا بوده ' بیشتر بحیات رواقی شباهت داشت ' نسبت بحیات ایقوری ها . او در پیروی عادات و عقائد قومی وسیلهٔ راحت و اطمینان خود را می جست سوفسطائی ها بگذشته نگاهی نمی کردند و از خود حجت ها و دلائلی که بر اساس منطق و یا نظم علمی نبود می تراشیدند' وبه فصاحت و بلاغت ' آن ها را درمردم می قبولاندند . لاادری ها به سابقیت علم یونانی معترف بوده و هیچمدانی خود را براصول علم ومنطق بنا نهاده ' شك ولاادریت رابمعراج آن رسانیده' وآنرا بین مذاهب مذهبی قرار دادند . رئیس این مردم پیرون Pyrrhon (۳٦۵ ۲۷۵) است که میگویند درحملات سکندر به شرق وهند رفته وتقشف آنها را دیده و بعد ازمراجعت

وطن خود موقع احترام اهالی شده، که آنرا کاهن بزرگ مقرر نمودند، و بعد از مرگ مجسمهٔ آنرا ساختند. اگر چه این مدرسه شعبه ها پیدا نموده و از که سیلاس Arcesilas (۳۱۹ ـ ۲۴۱) مذهب احتمال را درا کادمی رواج داد، وانسیدیم Enesideme درحدود میلاد، شك جدلی را بصورت یك ریعارم لاادریت بوجود آورد، وسپس سکستوس Sextus بین قرن دوم و سوم میلادی (شك تجربی) را وضع نمود

پیرون رئیس و مؤسس لاادریت است که کتابی تالیف نکرده و شاگردان او روایات اورا بما رسانده اند. پیرون اساس لا ادریت خود را بر اخلاق گذاشته بود و غالباً در دیگر علوم نظریات عمیقی نداشت. اومیگفت. هرقضیه احتمال هر دوجنبهٔ ایجاب وسلب رادارد، وقوهٔ هردو طرف برابر است پس حکمت دران است که بهپهلوهای ایجاب و سلب هیچ حکمی نگرائیم، و از بحث بر کران باشیم و برد ظواهر اشیاء توقف کنیم زیرا که شك طبعاً کمتر بظواهر متوجه می شود. چرا که ظواهر در نفس انسان بذات خودروشن میشود. شکاگر توجهی دارد بهعین اشیاءاست لاادری هامعترف اند که فلان چیز بایشان سفید معلوم میشود وشهد بذوق ایشان شیرین می نماید وآتش ظاهراً میسوزاند، اما حکم نمیکنند که آن چیزذاتاً سفیداست وشهد حقیقتاً شیرین و آتش در طبع خودسوزنده است. وازین سبب ذاتاً خیر وشری نیست. و بلکه این چیز ها در حقیقت عرف واصطلاح است کهمردم بآن طرف میروند، اوشان میگویند که یك چیز میتواند گاهی خیرو گاهی شرشود. وهمچنین هرچیزمیتواند که علی السویه از خیرو شرعاری باشد، پس کسانیکه وهماً سعادت وشقاوت خودرا مرهون ذات اشیاء میکنند، وبآن ها تکیه می نمایند، وآن راپایدار تصورمی کنند، خطاء فاحشی راارتکاب کرده اند واگر قانع می شوند که اشیاء زایل واحوال هم در گردش است البته حکم وتصدیق شان باین اشیاء نیز از بین میرود ومیول ایشان، وحتی جزع وفزع نیزقطع میشود وبهمه حالات وظروف آرامی ولیك بحتی نصیبشان می گردد. پیرون نظریهٔ شك خودرا دراخلاق طرح میکرد، نه درمنطق. واشیاء رانسبت بهسعادت انسان قیمتمیداد، نهنسبت بهذات معرفت آنها.

ازپیروان روایتی‌دردست نداریم که نه‌منطق ویانه علوم طبیعی اشتغال نموده باشد، وچیزیکه‌معلوم است‌این‌است که‌بیشتر مصروف اخلاق‌بوده واز‌ین رومعلوم‌میشود که‌نامحالفین خودداخل بحث استدلالی‌وجدل شده‌باشد ویانه .

(ب) دورهٔ قرون وسطی : فلاطونیهٔ‌نو نظام فلوطین Plotinus (۲۰۵-۲۷۰ ب م)

عبارت ازیك انکشاف جدائی است ازان عناصر فلاطونی که دراوکار قرون وسطی وحتی دوره های جدید،اثر سحر انگیزی نموده است فلاطون «خیر» را روح حقیقی اشیاء دانسته وعقیده کرده بود که‌تنها بواسطهٔ آن «خیر» است که اشیاء میتوانند قابل تصور وفهم شود واین نظریه مربوط بدانست که نقص دراشیاء این‌معنی را میدهد که ازوجود حقیقی عاری است، و ازین سبب قائل آن شده که بطور یقین در فکر ویاعلم‌نیاید، وازین جهت ماهی بینیم که فلاطون برای دنیای جامد و مادی محسوس کدام نام اصطلاحی نیافته وحتی آنرا مانع شرح حقائق دنیای «مثالی» مطلق دانسته است که ارسطو آن دنیا را بنام هیولای صرف اصطلاح کرده است . وهمچنین وقتی که ما ازعلم التکوین به علم الاخلاق فلاطون‌می‌آئیم، باین‌نقطه می‌رسیم که باوجودا ینکه حیات بر ترین آن است که‌از کاروبار انسانی‌ومحیط مادی آن برکنار باشد، بازهم دنیای محسوس‌یك‌موضوع مثبت‌بعرب اخلاقی شده نمیتواند . زیرا که‌آن نیزچیزی است که حکیم بآن علاقهٔ جدی دارد . وحتی‌الوسع‌میکوشد که آنرا تادرجهٔ که ممکن باشد هماهنگ وخوب وقشنگ سازد ولی این دنیای محسوس درنظر فلاطونی نو آنطوریك حالت پست و محقری است که حیات دنائت خود را درآئینهٔ آن می بیند ومی‌شناسد، ونسبت بآن چیزی که درنظر فلاطون‌بود این دنیادرنظر پیروان‌فلوطین‌خیلی ها حامدتر وپزدرد تر است . ونمکر شان هیولی (شر) اول است که ازان (شر) دوم که‌بدن باشد اشتقاق شده ، وازشر بدن شرارت‌روح سرایت کرده‌است . باینصورت‌علم‌اخلاق فلوطین تاجائیکه میدانیم مثالیت اخلاقی روا قیون را از «طبیعت» قطع می کنند . خیر محض انسان در نظر فلو طین عبارت از هستی از بها نه روح است ، که بذات خود و بیرون از تماس بدن . تماما ً از خطا و نقصان عاری است . بشرطیکه

بتواند خود را بفعالیت اصلی و خود غیر محبوس خود ارجاع نماید ، که در آن وقت هیچ چیز خارجی و هیچ چیز جسمی نمیتواند سعادت را کم و کاست کند . فضیلت شهری «جمهوریت» فلاطون در نظر فلوطین درجهٔ ادنای فضیلت است ، که تنها مصروف تنظیم جذبات حیوانی شده است و آن‌هم در اثر اینکه روح به‌بدن ارتباطی دارد و تبعاً بآن جذبات علاقهٔ عارضی داشته می‌باشد .

حکمت سامی ویا فلسفی ، یعنی عفت ، شجاعت ، عدل ، درحقیقت و اساساً تطهیراتی است که روح برای خود جهت خلاصی از سرابت صحبت بدن حاصل میکند و بالاخره بواسطهٔ این وسائل ، بلندترین شکل خوبی‌را در یافت می‌نماید ، وبدون این مقصد ، ارتباط دیگری به‌بدن نداشته وتماماً بطرف عقل و برهان متوجه میشود . این‌هم بایددانسته شود که فلوطین شخصاً پیرو بسیار جدی فلاطون است وعقیده ندارد که فنای مطلق آرزو های طبیعی بدن ، برای تصفیهٔ روح لازمی است ، بلکه مرید او فرفوریوس (Porphyry) است که رهبانیت را باین پیمانهٔ بسیار وسیع در نظر گرفته است .

درین جایك نقطهٔ عالی تری نیز هست که باید آنرا درقوس صعودی که فلاطونی نو ارمباده بالامی رود ملاحظه نمود وهمین نقطه است که فلوطین را از مثالیت فلاطونی جدا ساخته است ، واین‌هم بحثی‌است که‌خوب دلچسب‌است چرا که نتیجهٔ خوبی است از انعکاسات‌احترام کارانهٔ که از تعلیمات فلاطون گرفته شده است . یکی‌از مفروضات اهامی فلاطون درمابعد الطبیعه این است ، که (حقیقی) باندازهٔ که‌حقیقت دارد بهمان اندازه قابل‌فکر وقابل علم‌است وهرچند که فکر درتجرد ازجزئیات محسوس ودرتامل دروجود حقیقی تقدم جوید بهمان اندازه فکر یقینی تر و روشن تر می شود . فلوطین اصرار دارد که‌چون عقل دارای یک نوع اختلاف واثنینیت است نمی‌شود که آنرا حقیقت اولی کائنات شناسیم وحقیقت اولی کائنات (خدا) است

او تعالی باید یك وحدت‌ذاتی باشد که‌ازین اثنینیت‌ها کاملاً متعالی‌وازین اختلاف‌ها تماماً بریء است . وباین سبب بلندترین‌شکل حیات انسانی که‌آن روح (مطلق) را تصور کرده میتواند باید آن‌حیاتی باشد که‌دران همه افکار یقینی از همه قیود مبری شود

وحق الیقین گردد وهمهٔ وجدا نیات نفس در بیخودی ومحدو دیتی که همه موجودیت های مادی را فانی میسارد، محوشود فرفوریوس روایت میکند که استاد او (فلوطین) دران عرصهٔ شش سالی که با او بوده چهار دفعه این حالت بیخودی را دریافته است

فلاطونیه نو، اصلاً متوطن اسکندریهٔ مصراست که با علم یونان ممزوج شده ولی اما معجونی است ازمدنیت شرق ویونان، و بعبارت دیگر مرکبی است از تصوف شرق و فلسفهٔ یونان. وعلاوه برآن عملیات بسیار صریح انکشافات طبیعی پنهان شدنی که در وجدان اخلاقی رواقیون تمثیل شده بود، رول مهمی رادرین مکتب بیرنا ری میکند، وازین جهت است که تمحصات علم یونانی معراج خودرا در بیخودی شوق وبیانش خیرت می بیند.

فلاطونی نو، درقرن دوم قبل ازمیلاد دربین رواقی ها اسای کسب وجود نمود وپس ازیك قرن، یعنی قرن اول قبل ازمیلاد، فیثا غوری نو نیز بحیث یك مکتب اخلاق کسب وجود نمود. این هردو مکتب باهم ممزوج شده آراء شرقی راهم درجود گرفتند. درقرن اول ودوم بعد المیلاد توجه زیادبه کتب فلاطون ومخصوصاً تماوس بعمل می آمد وشروحی بران می نوشتند، ومجادله درین مسئله بود که آیا فلاطون دنیارا قدیم میداند و یاطوری است که یهود و نصاری آنرا حادث می شناسند فلوجود یوس Phlogudaeus یهودی اسکندری درین وقت رئیس این مکتب است وهم اکثر اعضاء این مدرسه یهودی ها می باشند که ازیونان آمده وتوریت ایشان هم بزبان یونانی است که هیچ کدام از ایشان عبرانی رانمی دانستند.

این یهودی های سکندریه، دعوی داشتند که فلسفهٔ توریت بهتر وقدیم تر است ازین فلسفه یونانی، وازین سبب می کوشیدند که توریت راطوری که (هومر) را یونانیها شرح رمزی کرده بودند نیز رمزاً شرح نمایند. وازین رو توریت رابصورت احمال عبارت ازین میدانستند که قصهٔ نفس است بهمراه خداوند. که نفس باندازهٔ قرب وبعد خود از جسم بخداوند کسب قرب وبعد میکنند. ایشان فصل اول (سفر التکوین) توریت را اینطور تاویل میکردند که خداوند عقل خالصی راخلق نموده وبرمثال این عقل خالص عقل دیگری نیز خلق کرده که برمین نزدیکتر است و آن آدم (ع) است، که برایش حس اعطا نموده

است که (حوا) باشد ، زیرا که عقل باین حس ضرورت دارد . پس متاسفانه عقل از دحس
بنای تسلیم شدن را گذاشت ورد لذت که (مار) باشد فروتنی کرد .

فیلوی مذکور (۱) میکوشید که بین آراء یونان و توریت تطبیقات کند ، مثلا یکی از تطبیقات
او این است که عنایت خداوند مستقیماً به بنده نمی رسد و واسطه بکار دارد و همچنین انسان بخداوند
بدون واسطه ها رسیده نمیتواند که واسطهٔ اول عبارت است از « لوغوس Logos » (۲) « کلمة الله » که
نمونهٔ عالم است و واسطهٔ دیگر عبارت از حکمت خداوند است و بعد از آن مرد خداوند (آدم ع) است
و باز ملائکه و بالاخره قوت های متعددی میباشند که عبارت اند از ملائکه وحی وغیره
که اوامر خداوند را تنفیذ می کنند واسان بواسطهٔ تطهیر نفس که توسط زهد و عبادت
حاصل میشود میتواند که از یك واسطه بواسطهٔ دیگر ارتقا جوید تا بواسطهٔ بزرگ که

---

(۱) بعد از فیلو جودیوس ، فلوطین بزرگ ترین مصلح این مکتب بروی کار آمده و با شاگرد خود ملکوس سوری (مشهور وملقب به فرفوریوس تایری) اساس جدی این مدرسه را طرح نمودند ، واگرچه بعد از فیلوجو دیوس درین مدرسه جوئی بمیان آمد که مبادا دین یهودیت و نصرانیمی که هنوز در پردهٔ خفا است بر افکار فلسفی این مذهب غلبه نکند و برای پیش آمد به این احتمال اقدامات جدی از طرف مدرسه بعمل آمد ، ولی بالاخره دین های مذکور بمدرسه غالب آمدند که درعین حال این مدرسه هم بان ادیان تاثیر های جوهری بود ، وازآنجا لاهوت کسب و جود کرد ، که در حقیقت دورهٔ پدران کلیسا Patristic period بدون نتیجهٔ این حرکت فیلو جودیوس دیگر چیزی نیست که امثال اگستینس Aurelius Augustinus ماورای این اصول کار مهم بیشتری نکرده اند .

(۲) لوغوس گاهی بمعنی آله است مثل اینکه هرمور توسط آلهٔ کار می کند وهم گاهی بمعنی دریعهٔ معرفت آمده است که ما خداوند را بذریعهٔ آن می شناسیم و نیز هم بمعنی دریعه ویا موجب شفاعت استعمال شده است وهم گاهی در توریت عبارت از آن ملائکه است که به بنا ظاهر شده وامر خداوند را بما پیغام رسانده اند وگاهی هم بمعنی نمونهٔ قانون عالم . و هم گاهی بمعنی امر خداوند نیز آمده است طوریکه هراکلیتس ورواقیون عقیده داشتند و در اخیراً همان مثال افلاطونی است که خداوند عالم را از نمونه آن آفریده است . که بعداً نصرانی ها آنرا به «ابن» تعبیر نموده اند ولی «کلمة الله» که درقرآن مجید ذکر شده است بهترین کلمهٔ علمی است برای لوغوس

قوت های مذکور هم گاهی حواله به مثل افلاطونی میشود وهم گاهی چنان مینماید که روابط توحید بین الاشیائی است طوریکه رواقیون می گفتند وگاهی هم عبارت از درجات صعود نفس است بجانب خداوند . وگاهی هم صفات خداوند است .

کـلمهٔ خدا باشد برسد و انسان آنوقت به تطهیر شروع کرده میتواند که بداند محسوسات باطل و زائل اند . غایت نفس این است که بالذات بخدا وند برسد و با او اتحاد کند، و به معرفت عالم طبیعت اکتفا نماید . که این درجه اول است و کسانیکه خداوند را بوسط واسطه میدانند بدرجهٔ دوم اند .

(ج) دورهٔ جدید: بعد ازان که اخلاق درقرون وسطی مراتب رئادی را از عقاید و افکار مختلفه پیمود، ومجموعهٔ مرکبی ازعقائدشرق ونظریات یونان وآراء روم بمیان آمد که مشکل بود بآن یك ماهیت دینی ویا فلسفی خالص نسبت داد وازین سبب درحوالیء قرن پانزده میلادی بعضی از نویسندگان غربی باین فکر آمدند که باید ماهیت اخلاقی متشکل ازدانیات اصلی اخلاق باشد وتاحد ممکنه کوشش بعمل آید که اخلاق ازعناصر رسوم وعنعنات مجرد گردد. که این کار بردشان در زمینه های روابط مدنی وسیاسی ومخصوصاً در روابط طبیعی جامعه ها ضروری شمرده می‌شد، وازین جهت است که می بینیم مناقشات اخلاقی جدید در اطراف قانون طبیعی که نقطهٔ آغاز این مطالب است بنای شروع را گذاشت .

البیریکس جنتیلیس Alberıcus Gentılıs (۱۵۵۷ ـ ۱۶۱۱) وهوگو گروشیس Hugo-Grotıus (۱۵۸۳ ـ ۱۶۴۵) از این اشخاصی بودند که دربن باره شرح مفطعی دادند. قانون طبیعی در نظر گروشیس و باقی نویسندگان معاصر اویك حصه ایست از قانون فطرت که از طبیعت حقیقی انسان که از باقی حیوانات باین ممتاز است که میل اجتماعی سلیمی دارد و بنظم وآئین هم علاقه مند است ، استنباط شده و قانونی است که مانند حقائق ریاضی لا یتغیر است .

این قانون درمفهوم خود که ازطبیعت انسانی اخذ شده است، مقام تقدم بالذات را دارد ولاکن چون بعد از جمعیت انسانی بوجود آمده است زماناً مؤخر هم شناخته می‌شود. واین نظریه ازان مقننین اخیر رومی گرفته شده که (قانون طبیعت) را بحیث عماد وقوام وحتی معیار قوانین موجوده میدانستند. وهم گاهی آنرا بحیث مقیاس مثالی اصلاحات قوهٔ مقننه، سردست میگرفتند. وهنوزهم دیده میشود که اسلوب مقننین دوبعضی

صحائف (جو ستینیان Just nian) یك زمانهٔ از حیات انسانی یعنی قبل از تاسیس جمعیت های مدنی اشاره می کند، که (قانون طبیعت) دران دوره به تنهائی حکمرانی می کرده ودران دور (حکومت طبیعی) دارای آنطور وجود خارجی بوده که دران افراد وعائله ها جدا جدا اما به پهلوی همدیگر فقط درسایهٔ قانون طبیعی زیست میکردند، وتجاوزات دات البینی شانرا توسط آن قانون جلو گیری می نمودند، وایشان طبعاً نظام عائله و متموعت و الدین و اخلاص و امانت زنان و رعایت پیمان هارا فروع واعرونی میدادند

گروشیس این نظریه را بحیث اساس بدست گرفت و دآن ضوابطی افرود که آنرا قوت ومثانت بیشتری دهد تاتواند برای حفظ حقوق ووظائف بین المللی مصدرمراجعاتی شود علی الخصوص که نامبرده باین معتقد بود که ملل مستقل در استعدادات مشترك خود وهم درروابطدات البینی خود همیشه برحسب (قانون طبیعت) رفتارمی کنند، ولو که این عقیده بخودش منحصر بود .

اگرچه عقیدهٔ (میثاق اساسی) که بحیث مبنای قانونی حکومت قبلادر بعضی جایها ومخصوصاً جرمنی و انگلستان بیشتر ملحوظ شده بود وشاید ازین جهت بود که رسالهٔ نامبرده موسوم به (De-Jure-Bell -Ft-Pacis) مقبولیت و کامیابی فوری را حاصل نمود وتوانست نظریهٔ اورادربارهٔ (حقوق طبیعی) اثبات کند وبمیان آرد

گروشیس حقیقتاً مؤسس این نظریه است اوتوانست درنوشته جات خودمذکورهٔ قانون راکه براساس طبیعت عقلی انسان وضع شده وبنوبت خود تماماً اجتماعی است واضح بسازد، و علاقهٔ بین المللی رادرطرق معامله، تجارت وجنگ برشالودهٔ که بیشتر انسانیت کارانه وبیشتر ممور باشد وضع نماید، پیروهای جرمنی او که عبارت اند ازبوفن دورف (Buffendorf ١٦٥٥ – ٩٤) و- لیبنیتز (Leipnitz ١٦٤٦ – ١٧١٦) و توماسیوس (Thomasius ١٦٥٥ – ١٧٢٨) و ولف (Wolff ١٦٧٩ – ١٧٥٤) بایك شعور قویتر و درائع فلسفی بهتری، کاراورا پیش برده و بالاخره یك نظام مکمل حقوق ووظائف را منکشف

ساختند که به همه زمینه های فردی و عائلوی ، ملکی ، سیاسی و بین المللی آن قابل تطبیق بوده و معناً یك قانون اخلاق مثبت Positive محسوب می‌شد . ولی این مکتب قدری محافظه کار بوده و کاری که توانست این بود که آن نظام اجتماعی موقت را که موجب تشتت افکار آن وقته شده بود قدری تعدیل نمود

مکتب عقلی فرانسه Rationalism یك دورهٔ دیگری را گرفته وخواست که یك مرکبی از تصورات بسیار اساسی که از ساینس طبیعی جدید نشئت نموده واز مفکوره های روحیاتی که از لاك Locke وپیروان او گرفته شده بود بدست آورد . این مکتب نیز عقلی بود ولی نه بآن درجهٔ که تنها از مدرکات عقل خالص . یك نظام علم الاخلاقی را بمیان آورد ، ونظام موجودهٔ اعتقادیات و موسسات را عرصهٔ تنقیدات مطلق قرار دهد ، تنها چیزی که می‌خواست همین‌قدر بود که باید مؤسسات موجوده سر دست لغو شود ، ویك چیز سر دستی وممید وتازه در امور اجتماعی یعنی (یك نظام اجتماعی و در اثر عملیات واضح اختیاری که غایهٔ آن سعادت عمومی باشد) برروی کار بیاید زیرا عقل یك مفکورهٔ اجتماعی تولید می کند ، که در اثر این مفکوره ، همه مردم آزاد ومساوی باشند ، وهم احتیاج وبیچارگی اقتصادی محو گردد ، وثروت وذکاء مجموعی به پیمانهٔ وسیع به کار انداخته شود وبا تدبیری زیادبه نظام موجودهٔ اجتماعی ، باز هم نظر باستعداد وسیع طبع انسانی که بطرف تکامل دارد ، این مکتب خیلی خوش بین بود ، که شاید یك نظام اجتماعی براساس آزادی ومساوات ورفع بیچارگی های اقتصادی روی کار آید ، وسرمایه‌ها وذخائر عقلی درین راه به کار افتد . که درین باره دستهٔ از نویسندگان ومفکرین امثال هلوتیس Helvetius (۱۷۱۵-۷۱) ودیدرو Diderot (۱۷۱۳-۸٤) وکاندیلاك Condillac (۱۷۱۵-۸۰) و هولباخ D'Holbach (۱۷۲۳-۸۹) نیز باین عقیده بودند . ومخصوصاً کتاب « نظام اجتماعی » دهولباخ که در (۱۷۷۴) طبع ونشرشده بود هم باین نظریه بود .

فرقی که بود این بود که علم اخلاق جرمنی اصرار داشت که قانون طبیعی در طبیعت خود اجتماعی است وافکار فرانسوی ها ابرام می کردند که طبع این قانون فردی است . که نه تنها بعضی افکار در انقلاب کبیر فرانسه بلکه بعضی نظریات صحافیون امریکا در نصف اخیر قرن هژده ازین افکار سرچشمه گرفته بود .

نظریات علم‌الاخلاق انگلیسی قوام اصلی خودرا از هوبز Hobbes (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹) میگیرد، هوبز از تحلیلات ساختمان‌ومزاج فردشروع می کند وفردرا مجموعهٔ از سابقه های انانیت می‌شناسد، که‌هریك ازین سابقه‌ها آرزوهای نامحدودی را بحیث غایه در نظرخود دارد. هوبز وجود میلان اجتماعی ذاتی وهمچنین میلان عقلی رادر فرد انکار می کند، وچیزیرا که معترف‌است همانا عزم وارادهٔ انسان است و آن هم در رسیدن به کام خود. پس مفهوم اجتماعی بمقابل معنی انفرادی این فرد خود کام، بدون فرق ومزج وهر کس فردك سرخود شدن و تنازع و جنگ همگانی‌دیگر معنی نمی‌دهد. وازآنجا که کام خواهی ولذت طلبی فرد درحقیقت یك تناقص است بروح اجتماع پس ازین رو تمتع فرد بدون توسط حکومتی که سلطهٔ‌مطلقه داشته باشدوبرای کار و بار هر فرد فضای مناسبی را تعیین کند، بدیگر صورت ممکن شده نمیتواند، واین‌طور حکومت بسایر صورت میتواند که آمر ومسطوری‌ده امتیازات وتعهدات‌اخلاقی شود. وباید آمریت این حکومت سمت بیافراد مطلقه باشد، چرا که قانون مطلق است واز سرحد طبیعی خود تجاوز کرده نمی‌تواند. تعلیمات هوبز دارای سه اصل است، (۱) روحیات که فردرا به انانیت مطلق دعوت میدهد (۲) فکر لذت(۳)فکرمبادی اخلاق که این هرسه چیز موجب آن‌شده است تا حکومت را سرچشمهٔ مکارم اخلاق وروابط سیاسی قرار دهد وآمریت آن‌را غیر محدود بسازد

ولی خوشبختانه عکس العمل بموقع، درمقابل قساوت هوبز، بر وری از طرف جان لاك John Locke(۱۶۳۲ـ ۱۷۰۴) بعمل آمد جان لاك عقیده دارد که فرد در محافظه زندگی وهم در تملك مال وهم درفعالیت اجتماعی حق‌طبیعی حیات دارد. واین حق را تا آن اندازه مالك است که عین ان حق را از دیگران‌سلب نکند، وحکومت ازین سبب بوجود آمده‌است که این حقوق‌را بواسطهٔ فیصله دعاوی وبازجلوگیری از تجاوز حفظ کنند، وازین روحکومتی که ازین‌سرحد بیرون‌می‌شود و برحقوق فوق افراد تجاوز می‌کنند، لغووباطل است.

یك سلسله نویسندگان امثال شفتسبری (Shaftesbury) (۱۶۷۱_۱۷۱۳) وهچیسن Hutchison (۱۶۹۴_۱۷۴۷) وبتلر Butler (۱۶۹۲_۱۷۵۲) وآدم سمت Adam Smith (۱۷۲۳_۹۰) تحلیلات مزید طبع انسانی راروی دست گرفته و کوشش می کردند که وجود سابقه های مفید وبی آلایش راوهمچنین میلان های خدمت سعادت دیگران را تائید نمایند .

از طرف دیگر دستهٔ امثال کدورث Cudworth (۱۶۷۱_۸۸) ومور More (۱۶۱۴_۸۷) وکمبرلیند Cumberland (۱۶۳۲_۱۷۱۸) وکلارك Clarke (۱۶۷۵_۱۷۲۹) وپرایس Price (۱۷۲۳_۹۱) بدریافت این مسئله توجه کردند که اصل استناد واعتبار اخلاق ازکجا نشئت کرده، وکوشش کردند که بگویند اساس خدکوردرحکومت ایجاد نشده بلکه ازقانون لایتغیر عقل وازیك شعوری که مانند ریاضی حقیقی و یقینی است، سرچشمه گرفته، ویاازحدس نشئت کرده است

مگر درعین این جستجو ها مسئله های خدبدی درروشنی آمد، ومردم را باین مسائل متوجه ساخت (۱) ارتباط سعادت (یعنی میلان های خودخواهی انسان) به فضیلت (یعنی میلان‌های افاده بدیگران) (۲) طبیعت تمیزنیك و بد یامعیار خیروشر (۳) طبیعت معلومات اخلاقی . مسئله اول بتلر را وادار کرد که (وجدان) را بحیث یکی از عوامل آمرهٔ طبیعت معرفی کنند وهمچنین آدم سمت وهیوم Hume (۱۷۱۱ _ ۷۶) را برانگیخت که نظریهٔ قوی ونادر «عاطفه» رابحیث یك هستهٔ مرکزی، که همدردیهای اخلاقی بوسطهٔ آن تولید می‌شود بمیان آورد، که عملیات آن، اتصال قریبی بسعادت فرد داشته باشد. مسئله دوم وسوم بحیث مجموعی موجب کشیدگی‌ها ومجادله های فکری بین مکتب منفعت Utilitarianism ومکتب حدس Intuitionalism شده منفعتی‌ها عقیده کردند که «سعادت بزرگترین برای تعداد بزرگ تر» معیار خیر واساس تعهدات وسرچشمهٔ همه قوانین اخلاقی است، و باید این کار به تجربه‌های عملی درنظر گرفته شود . حدسی‌ها میگویند که بهای اخلاق اصلاً ومطلقاً چیزی است که بهیچ نتیجهٔ مربوط نیست وفقط درنفس عمل است .

هر کدام ازین دو مکتب شعبه های الهیاتی و غیر الهیاتی دارد' که کسانت از جمله حدسیون الهیاتی و درحقیقت بزرگ ترین اخلاقیون دور جدید است از جمله منفعتی های مابعدالطبیعی اشخاص مشهور عبارت اند از گی Gay (۱۶۸۶ـ۱۷۶۱) و Paley (۱۷۴۳ـ۱۸۰۵) و از جمله منفعتی های غیر الهیاتی' جرمی بنتام Jeremy Bentham (۱۷۴۸ـ۱۸۴۲) است که بیشتر ما قران خود علم نموده' و بنتام مسئله سعادت را بهمراه بحث از سابقه های متعدد طبیعت انسانی (که خودش این سابقه هارا محرك نامیده است) تحلیل می کند و اساس نقشهٔ نهائی و عمیق اصلاحات قضائی و جزائی را طرح می نماید. توسط این شخص است که منفعتی ها در نصف اول قرن نوزده آلهٔ قوی اصلاحات اجتماعی شدند و هم بکوشش ایشان تحریکی که به تقسیم عمومی و مساویانه سعادت بعمل آمده' منجر به معیاری شد' که بذریعهٔ آن همه عادات و عنعنات و موسسات زیر سنجش و امتحان آمدند' و بسیاری آنها باین امتحان در شکل های موجوده خود ملزم قرار داده شدند.

و اینك بعد از شرح عملیه تطور علم اخلاق در دوره های جدید' بشرح بعضی از نظریات و مکاتب و شخصیات بزرگ اخلاقی این دوره می پردازیم

(۱) دیکارت Descartes (۱۵۹۶ـ۱۶۵۰) کدام کتابی در اخلاق ننوشته ولیکن بمسائل اخلاقی در نوشته جات خود و هم در رسالهٔ که در جذبات روح نوشته است تماسی نموده و در نظریات اخلاقی او اثری از افکار سقراط موجود است' و هم از نفوذ افلاطونی و رواقی خالی نیست. و چنان معلوم می شود که عملا شخص رواقی باشد.

او اراده را مربوط به فکر روشن میداند اگر مرد یك جوهر مجرد و یا روح عقلی می بود و جسمی نمیداشت' یقین که همیشه بروشنی و راستی فکر عمل میکرد' پس سر چشمهٔ شر از جسم است' و باین صورت جسم موجب عواطفی می شود که سد راه علم حقیقی شده و انسان را تشویق به آرزوهائی میکند که حقیقتاً مرغوب نمی باشد.

اگر روح و یا جوهر مجرد عقل انسان بحالش گذاشته شود' در حد ذات خود تماماً فعال و تماماً آزاد و تماماً خیر است. مگر در اثر نفوذ جسم و آن چیز های خارجی که بر جسم اثر دارد' اسبابی فراهم می شود که انسان بعضاً منفعل یعنی برده انفعالات و «شر» میگردد.

چیزی که نصب العین ماست این است که عقل و ارادهٔ ما بر جذبات و انفعالات فوقیت جوید. انفعالات (بشمول جذبات) ممکن نیست که تماماً مغلوب شود. زیرا که روح انسانی حقیقتاً با جسم مقرون است، ولاکن اینقدر شده میتواند که فوقیت جذبات عالی بر جذبات دانی صورت بگیرد. حیرت و معاد عقلی از جملهٔ این جذبات است که توسط تهذیب این ها میتوانیم قوهٔ فکر روشن و با علم حقیقی را ترقی دهیم، و وسائل اخلاق را پیش ببریم. خلاصه کلام اینکه اخلاق نزد دیکارت سیطرهٔ عقل است بر عواطف، و با لنتیجه رغبت است به آن چیزی که ما آن را حق و خیر میدانیم تا بتوانیم بحیات با فضیلتی که موجب اطمینان ضمیر باشد زندگی کنیم، و این است بهترین مکافات اخلاق

(۲) سپینوزا Spinoza (۱۶۳۲-۱۶۷۷) مؤلف نظام ما بعد الطبیعهٔ اخلاق است، وعلم اخلاق او در اول نظر چنین معلوم می شود که ما بعد الطبیعه است و نام اخلاق سهواً بر آن گذاشته شده، اگر این گفته حقیقت داشته باشد که علم اخلاق او ما بعدالطبیعه است، این گفته بیشتر حقیقت دارد که علم ما بعدالطبیعهٔ او اخلاق است سپینوزا (برخلاف دیکارت که توجه کمی باخلاق نموده است) بعلم اخلاق آنقدر اهمیت داده که دیگر مسائل فلسفی را تابع آن دانسته است. سپینوزا فلسفه را برای خود یک دین عقلی اتخاذ کرده و آنرا به عناصر تصوف عالی وحدت الوجودی قرین ساخته است

انسان باید برای دانستن حیات اخلاقی، توجه خود را بر غریزی دواعی حفظ ذات که ماهیت هر شخص را تشکیل میدهد، متمرکز بسازد. زیرا که جذبات و عواطف انسانی مولود ذات این دواعی می باشند. کمون خاصیت این حفظ ذات و این تحقق ذاتی بر حسب مراتب انکشافات ذهنی مردم متفاوت است، که ترقی اخلاقی با این ترقی ذهنی گام بگام پیش میرود. سپینوزا برای علم سه درجه (و گاهی چهار درجه) متصاعد را قایل میشود. رأی، فکر، حدس. در درجهٔ پائین (قبل العلم) پیش از رای انسان عموماً توسط «صدمه» بدون بصیرت عقلی قیادت می شود. خودی که درین موقف در جستجوی خودشناسی است بیش از فردی نیست

که توسط زمان و مکان متاثر شده و آن وقت لذت برای او تمام خیر، و الم برایش تمام شر است وچون خودی انسان درین موقف نفعاً لیف شعور خود قیادت نشده و عموماً زیر اثر عوامل خارجی رفته است فکر او نیز درین موقف بحال بردگی است که طبیعت حقیقی انسانی بهر ذریعه می کوشد که خود را ازچنین بردهگی که به بند حس و باقی اشیاء خارجی که آنرا عواملی کمک دارد، نجات دهد درمرتبه فکر عناصر کلی و فعالی که در طبع انسان است خود را ظاهر ساخته و انسان را در آزاد ساختن آن از خصوصیات وحسیات کمک می کند انفعالات اگر گاهی ازین افکار بافده دیده شوند خود بخود قوهٔ خود را می بازند وانسان خود را ازبند اشیاء خصوصی حسها وبعض ها آزاد می کند، بشرطیکه اگر بتواند مواضع حقیقی آن هارا در نظام طبیعت و قانون کلی که آنها را مراقبت می کند بیابد اگر انسان بصیرتی درموقع خود که درمجموع نظام اشیا دارد حاصل کند، وضرورت مجموعهٔ نظام کائنات را بشناسد، یقین است که همه خوف ها و اسف ها، وهمه حرمان ها و رنجش هارا ترك گفته و گوهر اطمینان قلب را بدست می آرد، انسان درین طرز تفکر دماغ خود را به ماورای پریشانی های انفعالات بالا برده و آنرا بمسرت های رضا به نظام کلی اشیاء پر می سازد درموقف اعلای انکشاف عقلی، یعنی درعلم اصحاب قوهٔ قدسی، فکر تمام کائنات را یك وحدت مکمل می بینند که همه اشیاء (بشمول انسان) مظاهر لا تناهی آن وحدت محسوب می شوند. این شیوه موجب یك فعالیت روحی قدسی و دینی می شود که توسط آن عقل ماهیت خود را در وجود لایتناهی تشخیص می کند و به محبت شعوری (خدا) مشغول می گردد.

سپینوزا میدید که سه قسم اخلاق در دنیا حکمرانی نموده است (۱) اخلاق بودا ومسیح، که لطف وملائمت مفهوم آن بوده و افراد را بدون امتیاز برابر دانسته و شر را بخیر معالجه کرده و بین فضیلت و محبت وحدتی بمیان آورده و درسیاست، دموکراسی را مراعات می نمودند (۲) سیاست نیتچه و ماکیاولی که قوت را تمجید می کردند و بمساوات قائل نبودند وهمیشه به جنگ دعوت می کردند و لذت حیات را درخطرها و محاربات میدیدند وفضیلت نزدشان قوت بود وسیاست را هم از پهلوی ارستوکراسی مشاهده می کردند (۳) اخلاقی که سقراط و افلاطون و ارسطو درنظر داشتند و تصور می کردند که به رحمت

تنها و نه قوت مطلق میتوانند که فوقیت وحکومت داشته باشد و فقط عقل پخته و متین وآزموده میتواند که بطبق طرز و فق محتاطانه حکمت کند. یعنی کدام جای باید محبت و کدام جای قوت استعمال شود ' و ازین رو این فیلسوف ها می کوشیدند که بین فضیلت و بین عقل وحدتی بیاندد' وحکومت هم مخلوطی ازارسطوکراسی ودیموکراسی باشد. سپینورا این سه صورت مثالی اخلاق را دیده ومیخواست که آنرا دریك وحدت متسق بیاورد سپینورا بحیث یك فیلسوف وحدت الوجودی لذت را سعادت میداند که غایهٔ اخلاق است ولذت برداوسببی ویك حال انتقالی است ازحالت کمال بکمال بیشتری سپینوزا میگوید اگر انسان کامل خلق میشد به لذت مستشعر نمی گشت. سپینوزا بعقیدهٔ وحدتی خود انانیت راعریزهٔ عالی بشر میداند ومیگوید نباید کسی خودرا قربانی دیگری کند بلی انسان میتواند چیزی را که خیر میداند ' بامید خیر بزرگتری ترك کند. انسان باید خودرا دوست داشته نفع خودرا بخواهد و به جستجوی وسائلی که اورا ازحال موجوده اش کامل تر بسازد بکوشد واینکه انسان خودرا دوست داشته باشد خطری ندارد. بشرطیکه عقل چیزی رابخواهد که مخالف سیرطبیعت باشد.

سپینو را به تواضع قیمتی نمی گذارد ومیگوید اقویاء متواضع میخواهند که مردم را فریبند و گمراه کنند وضعفاء متواضع مردمان پست فطرت اند وتواضع شان خجالت آور است. پس تواضع بهر صورت نقص است وفضیلت گفته نمیشود سپینورا میگوید تواضع درحقیقت موجود نیست واگر باشدهم خیلی کم است حتی فیلسوف هائی که دربارهٔ تواضع کتاب ها نوشته اند چون بدقت دیده شود معلوم می شود که نام ها والقب های خودرا دردیباچه وعنوان کتاب خود آن قدرجلی ومطنطن نوشته اند که مخالف موضوع کتاب های شان است' سپینورا برحسب مسلك وحدتی خودجلی ها برخلاف حسد وکینه ونفرت میکوشد وبدون ایجاد محبت دیگر علاجی برای این ها نمیداند. سپینورا اخلاق را درین میداند که عواطف ' تابع عقل شود وهر عاطفه تحت نظر عقل به عاطفهٔ نیك معالجه گردد . روی همرفته بدون نظریهٔ محبت که سپینورا ازدین گرفته است ' درباقی جهات. اخلاق سپینورا رنگ یونانی دارد' وهم طوریکه گفته شد اخلاق را برما بعدالطبیعه

مربوط ساخته ومیگوید: باید اخلاق، قانونی وضع کند که رغبات متنافره انسان هارامنظم ساخته وبعداران انسان نتواند سلوکی کند تابهمراه میلان های عقل که مارا بملاحظه مواقف مختلفه مساعدت می کند، سازگار باشد، ومساعدت خیال به نتائج عالی برسانید، وهمین چیز است که انسانرا ازقیود بندگی نجات میدهد چرا که حریت فقط درسیطرهٔ عقل است ودرنجات نافتن ازاوامر عاطفه کور، واین چیزیاست که خیرعمومی وخیر مجتمع را بار می آورد. کسی که بر نفس خود حاکم است حریت حقیقی دارد، کسی که منحصر عواطف واحساسات معلول است آزاد نیست ونباید آنرا آزاد گفت واورا مسئول حرکات واعمال اوشناخت سپینورا مانند باقی صوفی های و حدتی به جبر مائل است و میگوید که عقیدهٔ ما به جبر، اراده وعزم ومقاومت مارا در مقابل دندان های تیزرمانه محکم میسازد، چرا که مایقین داریم چیزی که ارزمانه می آید خواه خیر است وخواه شر، نتیجهٔ حتمی ومبرم قانون کائنات است، واین بس است که مایقین ثابت داریم که هرچه درعالم واقع میشود بامر خاوند خدای لایزال است. که دران تغییر و تبدلی راه ندارد ما باید بهرچه که می آید راضی باشیم، چه این ها صدفه و اتفاق نیست بلکه جزوی است ازبناء محکم عالم کون، ولاجرم ازان گریزی نیست، و بایدهرپیش آمدرا به ابتسام بپذیریم وآنرا جزو نظام خاوند خدا بدانیم نیتجه میگوید. «هر چه ضروری است بمن ضرری وارد نمیکند محبت تقدیر روح طبیعت من است» این فلسفه جبریه بما تعلیم میدهد که ازمرگ نباید ترسید ومیگوید «کوچك ترین چیزی که مرد زنده بآن فکر میکند مرگ است»

(۳) لاك JOHN LOCKE (۱۶۳۲-۱۷۰٤) اول چیزی که درعلم اخلاق بنظر می آید این است که لاك ازاراده بمعنی معروف آن انکاردارد ومیگوید «اراده متوجه ساختن ذات است بطرف حرکت ویا بطرف سکون» حرکت نزد لاك تفکیر، وسکون درنزد اوجمود فکراست. لاك میگوید وردراینکه اراده می کند پانمیکند (باین مفهوم اراده) آزادنیست، حریتی کهدارد این است که میتواند بمقتضای فکر خاص خود عملی را اجرا کند. نزد انسان رغبات معینه موجود است که میتواند بین نتائج آنها مقارنه

کرده یکی راااختیار کند ودیگری رابه تاخیر انداخته، وسوم را مگیرد یعنی رغبات‌را ازحیث نتائج آن ها خواه لذت وخواه الم باشد اختیار کند. لاك لذت‌را خیر، والم‌راشر میداند؛ وخیروشر وبالذت والم، سایق‌های اساسی سلوك انسان‌است. مقیاس سلوك ازحیث کمال ونقصان آن باندازه مطابقت آن است بقانون اخلاقی که فرضیت آن بر انسان ثابت است، زیرا که با رادهٔ خدا وند تثبیت یافته است . و بعقیدهٔ لاك قا نو ن اخلاق قانون موضوعهٔ جماعت سیاسی نیست. بلکه بر بشر نازل شده است وبه‌هم بعقیدهٔ لاك این قوانین اخلاقی درفطرت بشر ازروز ولادت آن مر کوز ومفطور است، وبلکه بشر آنرا به تجربه می‌آموزد، ویقین دارد که قانون خدائی است نه موضوعهٔ بشر.

(٤) هیوم. HUME (١٧١١-١٧٧٦) میگوید سلوك انسان‌عمل آلی محض‌است، ودرسلوك انسان ارادهٔ که تماماً آزاد باشد، موجود نیست. اگر توطبیعت یك انسانی را شنا ختی، بمقدار آن‌میتوانی از مواقف آیندهٔ اوپیشگوئی کنی. هیوم میگو ید که سایق حقیقی سلوك انسان، لذت والم است، که بتوسط این دو چیز خیر وشر را تمیز میدهیم. عقل نمیتواند که انسان‌را بطرف عمل‌متوجه وباعث کند، چرا که عقل نظریهٔ محض است وچیزی‌را ازوظائف عملی مالك نمیباشد، واگر چیزی‌هم داشته باشد، همین قدر است که سایق راکه معمول شهوت ورغبت است نظر فی متوجه می سازد عقل جنبهٔ حق را نشان میدهد، اما در سلوك انسان موثر نیست، که آنرا نظر فی متوجه نسا زد. محرك حقیقی انسان به عمل همان مشاعر وعواطف او ست، که هیوم این عواطف را به سا کن و عنیف تقسیم‌می کند، عواطف سا کن عبارت اند ازجمال وقبح؛ وعواطف عنیف عبارت از مدار حب و کره،حزن وسرور، غرور وتواضع، وتاوقتی که اعمال مانتیجهٔ عاطفه است، نمی‌شاید که ماعقل را حکم اخلاقی قرار بدهیم، بلکه حکم‌اخلاقی بعقیدهٔ هیوم یك غریزهٔ اخلا قی است که دروجود انسان مر کوز است، وهمین غریزه است که باخلاقیت اعمال حکمیت میکند، واساس حکمیت آن شعوری است بهٔ‌لذت‌یاالم. بابنطور فضیلت در نزد هیوم‌چیزی است که لذت رادر شخص تحریك می کند، اما آن‌خاصیتی که مارا به اعمال دیگران حکم می‌سازد، بلکه نیست که مخصوص انسان است که بتوسط آن میتواند دیگران را

در شعور خود شریك ساخته، بعض احساس شان حس کند، و بموقف شان ایستاده شود، درین وقت شخص حکم می بیند که آیا آن اعمال ایشان مستحق ثناء است یا مذمت، چراکه درین وقت تصور می کند که گویا آن اعمال ازخودش صادر شده است، و می بیند که اگر این اعمال ازخودش صادر می‌شد، درو چه شعوری را تولید می کرد، اگر شعور سرور بود البته‌این عمل صالح بود، واگر خجلت حس می‌نمود البته آن عمل غیر صالح محسوب می‌شد این است مقیاس‌ما (بعقیدهٔ هیوم) برسلوك مردم.

بعضی ها عقیده دارند که حکم‌ما بر اعمال مردم از روی مصلحت خود ما است، یعنی مقیاس ما باعمال مردم حب ذات است که در ما مرکوز است، اما هیوم باین عقیده نیست، و بلکه آنرا ازملکهٔ خاص انسان میداند، ومیگوید ماباز ها اعمالی راکه هزاران سال قبل‌ازین بعمل آمده تقدیر می کنیم؛ وهم بارها کارهای خوب دشمنان خود را تمجید کرده ایم، که‌حب ذات ماباایشان هیچ رابطهٔ ندارد، وحتی شاید کار های شان بعضاً بمصلحت ماهم مخالفت بکند.

فضیلت چیزی است که درنفس انسان ایجاد رضاولذت‌می کندومعنی آن این است که‌خیر ونافع‌است، ولاکن‌هیوم خیلی حذرمی کند که‌منفعت رابمعنی فردی استعمال کند، چراکه مقصد اومنفعت عام است، وبعقیدهٔ او کسی که خیررا بعدد بزرگتری ازمردمان متوجه می‌سازد، بارها بهتر است ازانکه بیك فرد برساند.

(د) کانت—KANT (۱۷۲۴ ـ ۱۸۰۴) عقیده‌دارد که‌انسان‌بحیث یك موجود عقلانی، باید بلا شرط بعضی ازقواعد حق‌را ویابعبارت دیگر (امرقطعی وظیفه‌) را قبول نماید، اومیگوید، هیچ عملی خوب گفته نمی‌شود، تااینکه محرك خوب نشئت نکرده باشد، و باید این محرك ذاتاً از میلان های طبیعی بهر کیفی که باشد، مختلف ومغیری باشد. (وظیفهٔ که باید وظیفه باشد، باید برای نفس‌وظیفه اجرا شود) اومیگوید: باانیکه بدون شك کار فاضلانه بمرد فاضل لذیذ وخوش‌آینداست، وهرقدمی که اوازین وظیفه دوری جوید برایش دردناك است، بازهم این لذت ویا الم را نمیتوان تماماً محرك عمل

نامید، زیرا که این لذت والم اخلاقی بعداز کار می آید نه قبل از شناختن تعهد ما که باید آنرا بکنیم

کانت میگوید تنها حقانیت اراده ومحرك، شرائط وبناءعلیه شرط ضروری صحت عمل نیست، بلکه علاوه بر آن معیار قیمت اخلاقی نیز شده میتواند ودر اینجا متانت فیلسوفانه بحث را دوام داده میگوید برای عزم واراده، صحت عمل مادی واصول عقلی علیحده، که از صحت عمل صوری جدا باشد، موجود شده نمیتواند واز این سبب باید همه قوانین وظیفه، بحیث مجموع، در وقت تطبیق بیك اصل عمومی ارجاع شود، وآن اینست که «وظیفه باید برای وظیفه عملی شود».

او میگوید اوامر عقل بالضرور باید باین صورت متوجه همه موجودات عاقل گردد اراده من صحیح گفته نخواهد شد تا وقتیکه من حاضر نشوم اصولی را که بران کار ورما میشوم، آرزو نکنم که قانون عام نگردد. کانت باین صورت تصور میکند که این امر قطعی «عمل کن برای اصلی که آرزو داری که قانون عام شود» میتواند، در همه اوقات معیار کافی اراده ووظائف خصوصی همه کافی گردد. او میگوید این قانون، سلوك مدرا بادو درجهٔ شدت منع می کند بعضی دروغ ها مانند اینکه وعده کنیم واراده داشته باشیم که آنرا ایفا نکنیم، ازین تعریف خارج میشود زیرا که ما هیچگاه تصور آنرا کرده نمیتوانیم که باید این کار عمومی شود زیرا که درین صورت وعده هائی که بما میشود نیز بی اثر خواهد ماند مثلاً شاید فکر کنم که آن شخص مصیبت زده را بدون معاونت ترك دهم، وهم شاید نخواهم که این کار قانون عام شود، ولی وقتیکه خود را در مصیبت ببینم طمعاً چشمداشت معاونت را از دیگران می کنم، وبآن کاری که آنرا قانون عام میخواستم مخالفت خواهم نمود.

یك خصوصیت دیگر نظریهٔ کانت این است که دین وظیفه و اختیار از تباطی ایجاد میکند اومیگوید، فقط بوسط وجدان اخلاقی ماست که مأخوذ را آزاد میدانیم، زیرا در اینکه من باید آن چیزی را که حق است، محض برای اینکه حق است بکنم نه برای اینکه دلم می خواهد، این هم ضمناً درج است که یك اختیار عقلی خالص درمن موجوداست، واین عمل من شاید در اثر ارادهٔ بمیان آمده باشد که نه میخانیکی است ونه هم توسط ایجاب محرکات طبیعی وحس لذت والم، بلکه بموافقهٔ قوانین عقلی

حقیقی خود می کسب وجود کرده است حقیقت عقل و با ارادات انسان باحائیکه عقلی باشد، خودرا غایهٔ مطلق وطبیعه معرفی میکند، وماهم آنرا بحیث یك شکل جدید قاعدهٔ عملی واساسی اتحاد می کنیم که «طوری عمل کن که انسانیت را در خود و دیگری همیشه بحیث یك غایه بشناسی و هیچگاه آنرا بحیث یك دریعهٔ محض تصور نکنی» باید اینرا نیز ملاحظه کنیم که این حس آزادی کانت، علم اخلاق را بمعاملات فقه تربیك طریقهٔ مرغوب ارتباط میدهد. غایهٔ اساسی فقه این است که آزادی حقیقی را بوسط رفع موانعی که دراعمال آزاد هر فرد، بدریعهٔ مداخلهٔ ارادهٔ دیگران گذاشته میشود، تامین میکند، علم اخلاق نیز ماراباین قیادت میکند که آزادی داخلی خودرا به تعقیب مصمم غایات عقلی و بر خلاف میلانهای طبعی تثبیت کنیم. اگر ما سوال کنیم که غایهٔ عمل چیست؟ این جواب کانت که «همه موجودات عقلی سر در حد ذات خود ها غایاتی میباشند، برای هر موجود عقلی» بمشکل میتواند که يك جواب واضحی گفته شود، وشاید ما آنرا اینطور تعبیر کنیم که مقصدش این است که نتیجهٔ که عملا باید جستجو شود، تنها انکشاف عقلیت همه موجودات عقلی است، یعنی مثلا انسان هائی که هنوز ایشانرا ناقص میدانیم. مگر این هم نظریهٔ کانت گفته نمیشود چرا که کانت عقیده دارد که هرانسان باید درنظر داشته باشد که خودرا حتی الوسع آلهٔ مکمل عقل بسازد. و کانت بطور قطع انرا ممکن است که تکمیل دیگران نیز عیناً وطیفهٔ هرانسان باشد، او میگوید این يك تناقضی است که خودرا وطیفتاً به تکمیل دیگران مجبور بدانم، و نیز متناقص است که خودرا موظف بسازم که بدیگران چیزی را عملی کنم که هیچکس بغیر خود شان آنرا بخوبی عملی کرده نمیتواند. پس در کدام مفهوم عملی باید دیگر موجودات عقلیرا غایهٔ خود بسازم؟ جواب کانت باین سوال این است غایهٔ هر کس نسبت بدیگری «تکمیل» نیست، بلکه «سعادت» است، یعنی باید ایشانرا به نیل آن مقاصدی که ایشان دارند وآن مقاصدرا نه از راه عقل بلکه باقتضای میول طبیعی خود میجویند مدد کنیم. کانت واضح میسازد که جستجوی هر کس سعادت شخصی خودش وطیفهٔ اخلاقی گفته نمیشود، چرا که این میل طبیعی است که هر کس

طبعاً بآن مجذوب است ، و بلکه میخواهد دیگران درین راه با او مدد کنند . انسان موظف است که سعادت دیگران را غایهٔ اخلاقی خود سازد ، چرا که او اخلاقاً نمیتواند از ایشان مدد بخواهد تا تعهد مقابله بالمثل دران نباشد

مگر نظریهٔ (عالی‌ترین خیر) Summum Bonum نمها وظیفه گفته نمی‌شود ، بلکه مجموعه ایست از سعادت و کرامت اخلاقی . جستجوی سعادت بحیث انعامی که در اثر وظیفه بدست می آید ، آنقدر اساساً معقول است که ما باید علاقهٔ کلی بین این دو (وظیفه وسعادت) را بحیث نظام کائنات تسلیم کنیم . حقیقتا وجوب عملی این دو چیز تنها زمینه مناسب عقلی است برای وجود مقدس خداوند .

کانت به علم النفس وعلوم تجربی هیچ اهمیتی نمیدهد و میگوید باید قاعدهٔ اخلاق مطلق ومستقل بوده از تجربهٔ حسیه که معروض شک است استمدادی نداشته باشد و قواعد اخلاقیه باید مستقیماً ازاعماق روح انسان سرچشمه بگیرد ، و باید در ماهیات فطری اخلاقی که ازطبیعت والهامات انسان بدون استفاده ازعلم و تجربه نشئت کرده باشد موجود باشد . و بمثلی که در ریاضی مبادی در شعور ما موجود است که حکم بصحت آن می کند ، همچنین عقل خالص بطبیعت خود میتواند که اراده را قیادت کند ، وآنرا به بهترین سلوکها ، بدون اینکه ازچیز خارجی محسوس استماره و استفاده نماید ، رهنمائی کند . زیرا که قانون اخلاق قبل از تجربه در وجودما موجود است تجارب حیات نشان میدهد که یک محرک فطری اخلاقی درانسان وجود دارد ، و همهٔ ما بخوبی ووضوح میدانیم که این کارخطاو آن کارصواب است ، وهیچ اشتباهی درین باره موجود نیست ، و لو که هر نوع تسویل و تضلیل بمامعارضه کند . بلی می‌شود که انسان عرصهٔ خطا بشود ، مگر بهیچ‌صورت ممکن نیست که به‌خطای خود مستشعر نشود ، ممکن است جریمه بکنم مگر میدانم که این کار من جریمه ایست ومن بنفس خود اینرا حس میکنم که باید دیگر بارمرتکب آن نشوم . این‌صدائی که فریاد ندامت‌را بگوش‌ما میرساند ومارا به‌رفتار نیک دعوت می کند « صدای‌ضمیر است که همیشه مارا باعمالی امر می کند ، که باید قانون عام بشر باشد . یعنی باید راهی را برویم که همه مردم بامید خیر بآن طرف رفته ا اند

پس ما مبدا ئیم — نه منطق بلکه شعور قوی داخلی خود — که باید از آن کاری که اگر همه مردم آن کار را بکنند حیات اجتماعیه به خطر و پریشانی میافتد، خود را دور داشته باشیم .

این قانون اخلاقی که در نفوس ما بفطرت آمده است، نیکو کاری خود را به نتایج نیك آن قیاس نمی کند، و به هم مقیاس خود آن حکمت هائی را میداند که در آن کار نهاده شده است . کار خیر آن است که آن کار دانا وظیفه و واجب ما است، صرف نظر از اینکه نتیجه و یا حکمت آن چیست شما تعجب نکنید که در وجود ما ا مطور قانونی فطرتاً موجود است که مربوط به بحر به شخصی ما نیست . در دنیا هیچ خیری نیست الا ارادهٔ خیر، و این ارادهٔ خیر در اثر قانون اخلاقی است که در وجود ما فطرتاً جای گزین شده است، خواه این ارادهٔ خیر به ما فائدهٔ مادی بکند و یا ضرر مدی بیاورد، چه که غرض اصلی و عالی انسان سعادت نیست، بلکه واجب و وظیفه است .

«اخلاق آن نیست که ما را باین کار تعلیم ورهنمائی کند، که خود را مسعود بسازیم، بلکه ما را تعلیم و هدایت می کند که خود را لائق و سزاوار سعادت بنمائیم» پس باید که سعادت مردم را نصب العین خود بسازیم و کمال خود را در نظر بگیریم، خواه این کمال بما لذت بیاورد و خواه الم و برای اینکه رفتار تو ترا به کمال خودت و سعادت دیگران رهبری کند لازم است که «انسانیت را خواه در شخص خودت تمثیل می کنی و یا در شخص دیگری - نصب العین بسازی، و هیچ جائز نیست که انسانیت را تنها وسیله قرار بدهی» . . ما باید این مبدأ را اساس حیات خود قرار دهیم، و اگر اینطور کردیم برودی برای خود یك هیئت اجتماعی خاطر خواه (مثالی) مکملی ایجاد می کنیم و اگر نخواهیم که اینطور مجتمعی بروی کار بیاوریم، هیچ راهی نداریم، بدون اینکه بطوری که فرد آن مجتمع هستیم، اعمال ما هم از آن مجتمع باشد و باین صورت است که قانون کاملی را در حیات ناقص خود وضع نموده و آنرا مکمل می سازیم . شاید بگویند اینطور اخلاق خیلی مشکل و سخت است — این چیز است که تو باید واجب را فوق سعادت

قراردهی، ولاکن تنها این وسیلهٔ است که ما را از سطح حیوانیتی که کنون در آن زندگی می کنیم، مرتفع نموده براه خداوند رهبری می کند

و باید اینرا هم ملاحظه کنیم که صدای داخلی ما که ما را بواجب ما دعوت می کند، دلیلی به حریت ارادهٔ ما سر شده میتواند، چرا که ممکن نیست تو شوائی وظیفه وواجب خودرا بخاطر بیاوری، تا وقتی که خود را بحیث یك انسان در اختیار سلوك ورفتار خود آزاد نشناسی ونیز بطوری که از صدای وجدان خود حریت ارادهٔ را فهمیدیم، میتوانیم ازین صدا خلود انسان را (مراد کانت نشئت ثانی است) نیز بفهمیم ما باین خلود مستشعر نیم اما میتوانیم دلیلی بران قائم کنیم. حیات روزمره بما درس ها ئی میدهد که برای نیکوکار کیفری نیست، و نه برای نیکوکار مردی است، بلکه حیات بما بوضوح نشان میدهد که درین دنیا زندگی اژدر ها، از لطف و بیگناهی کبوتر ها کامیاب تراست، بطوری که دزدی و جنایات وغدر بارها از فضیلت وامانت و احسان بارور ترشده است، پس اگر تنها نفع دنیوی و رسیدن بمقاصد آن فضیلت را تشکیل بدهد، درین حال کار حکیمانهٔ نیست که ما ازباب فضیلت باشیم. مگر باوجود این هم صدائی می شنویم که ما را بطرف فضیلت و کار خیر دعوت می کند، ولو که درین کار، خیر ونفع ما دی هم نباشد. پس چطور ممکن است برای ما اینطور یك شعوری باقی نماند. اگر ما در اعماق نفوس خود مستشعر نباشیم که این حیات دنیا یك جزء کوچکی است از حیات واین جواب دنیوی یك مقدمه است برای یك وجود وحیات دیگری که آمدنی است، اگر ما حس نمیکنیم که آن حیات دیگر قدسی و جاودانی است، وآنجا هرشخص اجر کار نیك خودرا بچندین دفعه بیشتر میگیرد، پس از کدام راه است که صدای حق و فضیلت را می شنویم؟.

وهمین دلیل که حریت اراده وخلود انسان را ثابت می کند، نیکو دلیلی است بر وجود خدا، زیرا وقتی که شعور بواجب انسان متضمن جزای مستقبل وخلود روح گردد، خلود هم لازم دارد که علت وموجدی که متکافی آن باشد، داشته باشد یعنی این خلود از حالتی بوجود آمده باشد، واین خود تسلیم است بوجود خداوند عزاسمه.

(٦) مثالیت IDEALISM جرمنی: ایدیالیزم جرمنی را عالباً سه نفر تشکیل میدهند، که باوجود اختلاف عقیده، بازهم ممثل یك تیم اند که این نظریه رابروی کار آورده اند . ایدیالیزم جرمنی بسه شکل ظهور نموده است

(۱) ایدیالیزم داتی ویاعندی Subjective Idealism که نظریهٔ فیخته (Fichte) است (۱۷٦۲ــ۱۸۱٤) (۲)ایدیالیزم موضوعی Objective Idealism کــه عقیدهٔ شلینــگ (Shelling) است (۱۷۷٥ ــ ۱۸٥٤) (۳) ایدیالیزم مطلق Absolute Idealism که فکرت هیگل Hegel است (۱۷۷۰ ــ ۱۸۳۱) .

ایدیالیزم داتی بعد از کانت یك اتنیتی در فلسفهٔ او دیده می شد که اشیاء ظواهری دارند که انسان قدرت فهم آنرا دارد، ولی داتیات آن اشیاء چیزی است که انسان ازدرك آن عاجز است وچون فلسفه همیشه میکوشد تا آن چیزیکه خارج نطاق ادراك باشد، تسلیم نشود، وهر چیزرا بروشنی فکر بیاورد، جمعی میکوشیدند که این خالیگاه را پر کنند، تا اینکه فیخته این نظریهٔ خود را بمیان آورد .

در بارهٔ نظریهٔ معرفت دو مذهب است . یکی مذهب یقین Dogmatism ویا مذهب واقعی Realism که میگویند معرفت از اشیاء خارجه گرفته میشود، و دیگری مذهب مثال Idealism است، که درین مذهب عقیده برین است که معرفت از خارج اخذ نمیشود، بلکه تماماً از فکر سیلان میکند، یعنی معرفت در داخل شخص عارف ومفکر ایجاد میشود،

فیخته، بمذهب واقعی کاری ندارد زیرا مرد مثالی است، و بر چیزیکه فعلا خارج حیطه ادارك است، عقیده نمی کند، ولی دربارهٔ مثالیت هم این شرط را میگذارد که باید کامل باشد او میگوید که حقیقت عبارت از « ذات » تنها نیست، بلکه از ذات ولاذات است، که ذات عبارت است از آن چیزیکه درك میکند ولاذات عبارت از آن چیزی است که درك میشود، ولی لا ذات نیز خارج ازما، یعنی خارج از ذات نیست، او میگوید اگر ما ذات را مطلق بشماریم مشکل است که یك چیز هم ادراك کنند و هم ادراك شود؛ ولی اگر جهات مسئله را مختلف می کنیم، آنوقت این فرض ما ممکن

میشود پس ازین فرض عالمی موجود میشود که انسان عادی خیال میکند که این عالم وجود خارجی دارد، ولی درحقیقت عالم داخلی‌است، که آنرا ذات برای اینکه توسط آن بتواند خودرا بشناسد، پیدا نموده است. گویا باین وسیله، نقصی که در فلسفهٔ کانت بود و حقیقت رادوحصه تقسیم میکرد، و یکی راعقل میگفت و دیگرش را «شئی‌ذاتی» تماماً رفع شد، و «آن «شئی ذاتی» نیز داخل عقل شد.

جوهان گوتلیب فیخته: JOHAN GOTTHEB FICHTE عقیده دارد که ذات دو فاعلیت رامالک‌است (۱) فاعلیت لایتناهی که‌ذات‌میخواهد که‌الی‌مالانهایه‌سیر و آزادی‌داشته باشد (۲) فاعلیت دوم ذات این است که سدی را در راه ذات ایجاد کند، تا آنرا از لایتناهی مانع شود، و هر گاه ذات از لایتناهی مانع شد محدود می آید، و اینجا ذات در ذات خودمحقق میشود، گویا در ذات دوقوه موجود است قوهٔ طارد که آنرا بطرف لایتناهی سوق میدهد. وقوهٔ جاذب که‌آنرا بطرف ذات سوق و ارجاع می کند، و بهر ارجاعی مرتبهٔ از مراتب باو حاصل می شود تا بهمه موانع غلبه می کنند.

پس این جاذب که انسان را بمعرفت میرساند، گاهی هم بحیث کمائن شهوانی‌اورا بطرف‌شهوات جذب می کند، اما چون بطمع خود از آن جاذب معرفت تفاوتی ندارد، میتوان آنراتابع فلسفت، و برموانع آن‌غلبه نمود، تابمرتبهٔ‌رسد که از شهوات و حتی شوائب مادی نجات بیابیم

فیخته در بارهٔ اخلاق نیز یك اصل دارد واین است «خود را ارادای واجب خود قطع‌مکن» گویا او هم به پیام وجدان و اینکه غریزهٔ اخلاق در انسان مرکوز است معتقد است.

شیلنگ: که‌بمثالیت موضوعی‌معتقدشده‌است، تمام فشار را بذات نمی اندازد، بلکه وزن بیشتر را به لاذات یعنی خارج ذهن و یا عالم طبیعت طرح میکنند و میگویند. «طبیعت عقل آشکار وعقل طبیعت پنهان است»

شیلنگ بعد از طی دوره‌ها و مراحلی که پیموده است، اخیراً بتصوف و آن هم بصبغهٔ فلاطونی نو،میلانی نموده، ودر یکی از کتب خود که بنام «مسائل طبیعت

آزادی بشر» موسوم است در باره علاقه «ارادهٔ انسان و ارادهٔ خدا» بحث نموده و میگوید ، انسان دو جانب دارد و اگر میخواهی بگو که دو اراده دارد ، از جانب عقلی خود آله و ذریعه است برای ارادهٔ کـلی خداوند یعنی بحیث موجود عقلی باید بهمراه اراده خداوند متحد ومنسجم باشد و هیچ تخالفی نداشته سرا پا بآن راضی باشد ولی از جانب طبیعی خود و یا بعبارت دیگر جانب جسم خود، دارای ارادهٔ دیگری است که بارضای خداوند همراه نیست و ازین دوارادهٔ متخالف است که خیر و شر واقع میشود، که ترجیح ارادهٔ جسدی انسان شر است ، ولی بدون ارادهٔ خداوند کسی اراده کرده نمیتواند که پس این دواراده ، ارادهٔ عقل وارادهٔ جسم ، وحدتی بکار اندارد، وخداوندی که مسبب الاسباب است وبدون ذرایع واسباب کاری نمی کند، انبیا را بحیث آله ووسیلهٔ این کـار میفرستد، که بین اراده فرد واراده خداوند توفیقی بدهند، تا انسان بخداوند نزدیك شود، وبه او بپیوندد . (۱)

هیگل : میکوشد که بمعرفی نمودن مثالیت مطلقه بین این دورأی توفیقاتی بمیان آرد وازعهدهٔ این کـار بخوبی بیرون میشود نظام مابعد الطبیعهٔ او با معتقدات فلسفی خود آنقدر جذاب و آنقدر متناسق است که سراپا یك قصیدهٔ شیوا ومنطقی می ماند، که از اول تا آخر بوزن و به قافیه و با انسجام را از دست داده است

اصول اخلاقی هیگل به اخلاق کـانت هم خیلی دوراست وهم خیلی نزدیك ، با کـانت درین نقطه متحد است که حس وظیفه یا سلوك خوب چیزی است که در ادراك وجدانی اراده عقلی آزاد (که جرء جوهری همهٔ موجودات عقلی است) موجود میباشد، ولـکن این نظریهٔ کانت که قناعت عمومی را در بارهٔ اراده باین شکل دعوت میکند « فقط بآن سورتی عمل کن که یك فرد آرزو کند که همه مردم چنان کنند» در نزد هیگل نظریهٔ است که باید هرعامل عقلی را حسب اختیار وفکر عندی خودش بخودش وا گذارشد، واز ین رو در نظریهٔ هیگل نه تنها باید از میلان های طبیعی که مردم جانب لذت دارند، و با آرزوهائی که بطرف سعادت خود کـامی خود می پرورانند ، اخلاقاً جلو گیری ومقابله بعمل بیاید، بلکه حتی محرك وجدان انسان یعنی سایقه هائی که ما را بطرف آنچه در نظر ما خوب و صحیح

---

(۱) شیخ الرئیس هم نزدیك باین مضمونی در اشارات خود دارد

معلوم می‌شود سوق میدهد' اگر به آراء عمومی جامعه معارض شناخته شود ' باید آن طرف ما با آن‌ها مقابله شود این حقیقت دارد که هیگل کوشش وجدان را برای اینکه شخص خیر خود را دریك مقام سامی تری از اخلاق نگهدارد نمی‌شناسد' الا اینکه در اثر موافقه بقوانین قضائی که ملکیت را تثبیت وقرارداد ها (عقود) را حفظ ومجازات جرائم را تعیین می نماید باشد، زیرا که دربن خیرها ست که اراده کلی وعمومی در نظر گرفته شده است .

هیگل معتقد است که این کوشش های وجدانی که خود را باری میدهند وفائده ندارند' درحقیقت ریشه‌های شرارت اخلاقی میباشند . الا اینکه وجدان' موجودیت خود را باهم آهنگی بروابط اجتماعی موضوعی' که فرد در آنجا موجودیت خود را می‌یابد' بشناسد، درجه اول این روابط درعائله تشکیل میشود ' ودرجه دوم آن جمعیت ملکی ' وسوم آن حکومت است' که عالی ترین مظهر فکر عمومی است در فضای عمل

مکتب هیگل یك عنصر مهمی است در دنیای اخلاق جدید' ولا کن شاید نفوذ مستقیم آن در افکار اخلاقی بآن اندازه نباشد که تحریك قوی مطالعات انکشافات تاریخی فکر وجمعیت انسانی او بطور غیرمستقیم بدنیا نفوذ عمیق وجاو بدی نموده است' نظر به عقیدهٔ هیگل' روح کاینات عبارت از یك عملیهٔ فکری است از مجرد گرفته تا نما دی' و دانستن صحیح این عملیه کلیدی است برای ترجمه وحل دشوار ارتقای فلسفه اروپائی؛ وبنابر عقیدهٔ او تاریخ نوع انسان عیناً تاریخ انکشاف ضروری روح آزاد است' که بواسطهٔ اشکال مختلفهٔ تشکیلات سیاسی بوجود آمده است' که اولین آن ها شاهی مشرقی است' که در آن آزادی تنها از آن شاه است؛ ودوم آن جمهوریت یونان وروم است' که در آن یك هیئت ممتجبه بر اساس برده گی کسب قوت وفوقیت می نمودند، وبالاخره درجمعیت های امروزی است . آزادی که ازبین آثار فلسفه نیوتون ها که برشاهنشاهی ها بطرز روم جهیده بود' امروز بحیث حق طبیعی تمام اعضاء جامعه' جلوه می کند' تاثیر نطق هیگل (که بعد از وفات او نشر شده است) . که در آن نطق تاریخ یا تاریخ فلسفه شرح داده شده است' از آن چیزی که حدود مکتب او بود بارها دورتر وعمیق تر رفته است .

(۷) دورهٔ بسیار جدید اخلاق : این دوره بعد از انقلاب کبیر فرانسه یک ورق جدیدی را در تاریخ فکر انسانی باز می کند .

کار های کانت Kant و بنتام Bentham در ین دوره صورت گرفته انقلاب فرانسه عقلیت طبیعی‌را بمیان آورده وبایک عقیدهٔ خوش‌بینانه امیدوار بود که شاید فرد در مقدمات وقیاسات شعوری خود که‌این انقلاب نیز نتیجهٔ آن‌است بطرثانی کنند . مسائل اخلاقی قرن ۱۹ براساس این بود که از فرد باز بطرف هیئت اجتماع که فرد هم جزء آن‌است ودر بس آن ایفای وظیفه می کند' رجوع شود . مگر این کار بطوری شود که باز آزادی وابتکار ازشخص سلب نشود که اگر اینطور نباشد و فردیت فرد بطور عمیقانه محسوس وملحوظ نگردد ' گویا باز همان ارتجاع است بهمان حیات مؤسساتی و یااوامر تحکیمی خارجی . مکتب‌های ذیل محصول این دوره است

احراریت انگلیسی English Liberalism در مکتب منفعتی بنتام ' چنانچه که دیدیم ' یک پروژهٔ پروگرام اصلاحات‌اجتماعی بمیان آمد. کوشش اینکه‌لذت‌خواهی فردی‌را که‌مفهوم آن‌این‌است « عامه‌هرآرزو' کسب‌لذت‌شخص آرزومندآست » ازین‌عام‌تر ساخته وباین‌نظریه منکشف‌سازیم که فرد باید همیشه‌محرکات واعمال‌خود رادر مقابل دیگران مقاربه وموازنه کند . ولی این کوشش واقعاًمتناقص وبعبارت دیگرصرف از ظاهراست . وازین رو جیمز میل James Mill (۱۷۷۳ ـ ۱۸۳۶) سعی می کرد که برین نقص‌غلبه کند ' وازین سبب اساس‌جمعیت‌را درنک‌مفهوم بسیارمنظم آن در نظر گرفته و تأکیداً می گفت ' د ر سایهٔ این جمعیت است که دارائی های فرد بواسطهٔ جریمه و یا تجارت بصورت لاینفکی درفاهیت دیگران‌مربوط است . این نظریه ایست که آنرا (خود خواهی مسور) می گویند و هارتلی Hartley (۱۷۰۵ ـ ۵۷) برایش (ماشینری روحی) نام گذاشته بود' پسر جیمز مذکور جان ستوارت میل John Stuart Mill (۱۸۰۶ـ۷۳) درحالیکه همین نظریه را وسعت میداد ' در مکتب منفعت دو مسئلهٔ تازه را بمیان آورد' که مخالفین او (حدسیون) اورا متهم‌ساختند که اوباین‌دواصل'

مسلك خود را رها کرده است، یکی از این دو اصل اوّل این است که کیفیت لذت از کمیت آن مهم تر است و دیگرش اینکه چون فرد طبعاً اجتماعی است از این رو سلسله فطری خود سعادت خود را در جمعیت جستجو میکند، به العکس جان استوارت میل دیگر منفعتی ها را برای اینکه از دخول عناصر عالیه در تعلیم و تربیه غفلت نموده اند، و هم از اینکه از آوردن عناصر تهذیبی در اکتشافات تاریخی خود کوتاهی کرده اند، تنقید های شدید مینمود، و بدون اینکه اساس های فردیت را رها کند، ستوارت میل تا درجهٔ وافی زیر اثر مکتب های (ب) و (ح) که در آینده می آید رفته بود منتسبین معروف مکتب (ب) عبارت اند از کولرج Coleridge (۱۷۷۲—۱۸۳٤) و موریس Maurice (۱۸۰۵—۷۲) و ستر لنگ Sterling (۱۸۰٦ — ٤۳) که از آن جمله بین Pain (۱۸۱۸ — ۱۹۰۳) متعلق است بهمین مکتب تجربی و منفعتی . اما سید گویك Sidgwick (۱۸۳۸ — ۱۹۰۰) در کتاب (منهج علم الاخلاق) خود کوشش میکند که مقاییس منفعتی را با مبادی و مناهج حدسی جمع و ملفوق کند. (ب). عقلیت جرمنی چیزی است که در فلسفه کانت اوج خود رسید. کانت «وظایف عقل اخلاقی انسان را تحت یك اصل آورده و گفت «وجدان و شعور در قانون اخلاق ضابطه مکمل و کافی عمل است» کانت میگفت: بر اساس این وجدان وظیفه است که مفکورهٔ آزادی و مفکورهٔ قدسی و بعبارت دیگر تا اون اخلاق بروی مادروارهٔ را از عقیده بسیار معقول جانب حقایق قدسی بار نموده است، که همچنین روزنهٔ بروی معارف فلسفی و سیاسی بسته بود ، کانت به عقلیت آنقدر غلو داشت که بمقام به تجربیت . هیگل Hegel کوشش میکرد که بین مفکوره کانت و مفکورهٔ شیلر Schiller و سپینوزا Spinoza (خصوصاً در زمینهٔ افکار گوئته Goethe) تطبیقاتی کند، و هم میکوشید. نشان دهد که نظام اجتماعی بذات خود یك نظریهٔ مرکبی است از اراده و عقل، و هم اینکه قلمرو قانون مدنی از حیات عایلوی گرفته تا حیات اجتماعی و معاملات تجارتی و حتی تا حکومت، دنیای اخلاق را تشکیل میدهد، (که آنقدر حقیقی است مانند دنیای طبیعی) که از این دنیا فرد نیز باید نوبت خود حظ خود را بگیرد، نفوذ اخلاق جرمنی در فکرت انگلیسی عموماً توسط کلرج و توماس کارلائل بعمل آمد،

(که اخیر الذ کر عموماً مجلوب فیخته ، ۱۷۶۲ـ ۱۸۱٤) که جانشین کانت بود گشته بود، وهم چنین درین اواخر بوسط ثی اچ. گرین T.H Green (۱۸۳٦ـ ۸۲)عقلیت جرمنی درانگلستان بیشتر شیوع یافت. طبقهٔ جدید Transcendentalists (فوق العقلیون) انگلستان نیز ازین مکتب فکری سر چشمه گرفته اند ودر ین او اخر امثال رالف Ralph،ووالدوWaldo وامرسن Emerson یك تعبیر روشن تری ازین مکتب دا ده و آ نرا با نظریات شخصی خود وبعضی مفکوره هائی که ازمکتبPuritanism (جمعیت پروتستان) گرفته بودند ملحق کردند.

(ح) درنصف اخیر قرن ۱۹ نظریهٔ نشوء وارتقاء در علم الا خلا ق ودیگر شعب فلسفه وافکار ساینس اثری اندا خت که تطبیقات هر برت سپنسرHerbet Spencer هم درآن اطراف است، ا گرچه نظریات اخلاقی نامبر ده قبل ا ز ینکه او به نظر یه نشوء وارتقاء معتقد شود بمیان آمده بود.

بهر حال انکشا فات آینده فلسفهٔ اخلاق (و بعقیدهٔ مکتب نشوء و ارتقاء «علم اخلاق») مربوط است به مزید نشوء وار تقاء نظریهٔ انشوء وارتقاء، وهمچنین مربوط است به مطالعات زیادتری از بیالوجی (علم الحیات)، سیکالوجی (علم الروح)، وسوسیا لوجی (علم الاجتماع)، کهشامل انترو پو لو جی وبعضی پهلو هـای تاریخ انسان هم باشد، تا اینکه بیش از پیش علوم متعدد و مساعد و ضروری برای مزید مطالعه علم اخلاق تهیه شود، و غالباً ممکن است که توسط نظریهٔ نشوء و ارتقاء علما لاخلا ق دیگر بحیث فن شناخته نشود، ولو که جنبه های عملیاخلا ق نیز بالضرور باقی نماند، زیرا که اخلاق نظریهٔ عمل و سلوك است و ازین جهت آ نطور مناهج تحلیلی را مهیا خواهد کرد که در کیان فرد و جمعیت موثر باشد، بعوض اینکه تنها هدایات و اوامری بدهد تصادف نظریهٔ نشوء و ارتقاء بانمو دیموکراسی، علم اخلا ق را با جهات فلسفی آن از اتکاء برارزش ها، مفکوره ها، معیار ها و قانون هائیکه تماماً محدود است، نجات خواهد داد و ا خلا ق را طوری تشکیل خواهد داد که بیش از پیش و خود بخود موجب ا نتظا م فرد و هم جمعیت گردد

(۸) علم اخلاق نشوء و ارتقاء: از نیمهٔ آخری قرن نوزده باین طرف، افکار اخلاقی زیر اثر نظر یات اتباع داروین Darwin رفته است. داروین شخصاً (برخلاف بعضی از اتباع مرتاب خود) در بارهٔ ذاتیات مطلق تعهدات اخلاقی بحثی نکرده است فقط چیزیکه بآن عموماً علاقه گرفته و تا جائیکه نزد او مربوط باخلاق است در اطراف مسائل خیلی ابتدائی است، او اساساً علاقه مند بود که نشان دهد، در اخلاق و دیگر شیون حیات انسانی، ضرورتی نیست که فاصلهٔ بزرگ و دفعی بین انسان و حیوان فرض شود. فقط سلیقه و غریزه و عادت که برای بقای اصلح در محادلهٔ بقا در بین حیوانات خدمت میکنند، رفته رفته، به کیفیات و ملکات اخلاقی انکشاف میکنند، و هم عین آن خدمت را در حفظ حیات انسانی و اجتماعی نیز می نماید داروین تمایلات اجتماعی را اصلا سایقهٔ میداند که از محبت ابوت و بنوت انکشاف یافته است، و معلوم میشود که داروین اشارتاً میگوید انتخاب طبیعی که در مراحل اول خود موجب بزرگ انکشاف آن غرائز شده بود، شاید غالباً اثری در انتقال آنها از عادات قبایلی و اخلاق اجتماعی تا مبادی اخلاقی که امروز نمو و رخ خود رسیده است داشته باشد. مگر او اعتراف میکند که انتخاب طبیعی حتماً سبب یگانه این تطور نیست و از این هم خودداری می کند که اخلاقیات منکشفهٔ ملل راقیه را محض یك (سلیقه اجتماعی) بشناسد علاوه برآن داروین معتقد است که این کیفیات وفاداری و همدردی که در قبایل در حال ابتدائی شان تأثیر زیادی در (تنازع للبقاء) شان نموده است، شاید در اوقات اخیر مانع مثبت کمال جسمی و طبیعی شان شود. بهرصورت اگر ما از همدردی چشم بپوشیم انتخاب طبیعی که حس شریفی است ازبین مبرود واگر عقل را پیروی کرده دنبال انتخاب طبیعی برویم کمال و کفایت طبیعی را باید از دست بدهیم واین سوال لا ینحلی است.

(۹) هربرت سپنسر: HERBERT SPENCER (۱۸۲۰-۱۹۰۳) اخلاق را مانند باقی علوم تابع تطور و نشوء وارتقاء و انتخاب طبیعی میداند ومیگوید باید زمام انسان در دست طبیعت کمدا سپرده شود، تاهر اخلاقی را که لازم میداند، برا یش انتخاب کنند اینها میخواهند اخلاقی را که بقرون متوالیه موجودیت اجتماعی ما را تولید کرده

پس بیک طبیعت و سعدان تطور نگذارند هکسلی با اینکه عالم حیوانات است میگوید که «علم الحیات بهیچ صورت نمیتواند رهنمای اخلاق ما باشد وما نمیتوانیم سرنوشت خودرا دردست طبیعت کوری که تینیسن Tennyson منقار و چنگال آنرا بخون آلوده تصویر میکند بگذاریم آیا ممکن است بگذاریم طبیعت در قوالب خود اخلاقی‌را بریزد که سالیان دراز وحشت ودرندگی بارآورده بود وهیچ شکلی از رحمت و عدالت ومحبت درآن نبود» مگربهرحال سپنسر اخلاق را تابع انتخاب طبیعی وتنازع للبقاء میداند ومیگوید که اخلاق هم درپیشگاه تجربهٔ شدید عرصه شدنی است و هرچه ازآن با عراض حیات مساعد باشد بقا بون بقاء اصلح باقی میماند «خلق عالی آن است که بهمراه حیات همراهی وبه عرض آن معاونت میکند» پس هرآنچه که بحیات مساعد است آنرا اخذ میکنیم و هرچه درراه آن موانع ایجاد می کنند طرح می نمائیم و به عبارت دیگر اخلاق باید فردرا در معرکهٔ آزمونهای مختلفه که از اعضاء هیئت اجتماعی بروز میکند معاونت کند وچون علاقهٔ فرد و مجتمع با ختلاف زمان ومکان فرق پیدا میکند لاجرم فکر خیر وشر هم در بین طوایف فرق زیادی دارد، سپنسر میگوید طبیعت بما مقیاس دقیقی داده که توسط آن نیك وبد را تفریق میکنیم واین مقیاس لذت والم است اگر سلوك ما در نفس ما رضا ورا حتی ایجاد نمود دلیل این است که سلوك ما مناسب حیات ما است چرا که همین اطمینان باطنی نیکو دلیلی است که طبیعت آنرا انتخاب کرده وبرای حفظ حیات مناسب دانسته است مقیاس خیر وشر لذت والم است، چه این لذت والم دلیلی‌است که طبیعت آنرا برای تفریق خیر وشر بوجود آورده است، سپنسر میگوید که‌شکل اخلاق همیشه تابع حیات طبیعی ویااجتماعی است، وحیات طبیعی‌صدا وانعکاس‌حیات‌اجتماعی است وچون نظام اجتماعی قرون وسطی شروع به‌تطوروتغیر نموده است، اخلاق هم در تطور است روزی بود که تاج مجد وشرف بدون سرهای سربازان خون آشام دیگر انتخابی نداشت، وکسانیکه اوقات خودرا درزراعت وصنعت صرف میکردند، بندگان وبردگان آن سربازان می‌بودند، اما آن روزگار متبدل شده اکنون صحنهٔ زراعت‌وصنعت که معتمد برقوهٔ

عقل است، جای میدان کار زار را گرفته است ' و کنون این امور که تکیه گاه بزرگترین مجتمع است ' عزت وشرف را به پیمانهٔ بزرگتری جلب میکند . وچون عمل بدون ارسایهٔ عدالت دیگر جاسوئی ندارد وعدالت بدون حریت بزرگ و توانائی یافته نمیتواند لاجرم حریت اولین فریضهٔ ذمهٔ حکومت است

سپنسر عدل راچنین تعریف میکند : «هرانسان درهرچه میکند آزاد است 'بشرطیکه به آزادی انسان دیگری که عین این حقوق رادارد متعرض نشود» سپنسر میگوید : که این تعریف بعدل درحکومتی داده میشود که جذبات جنگ دران نباشد وحکومت صنعتی باشد ' چرا که طبیعت جنگ نزد سلطان قوت ' اطاعت کورانهٔ دارد ' وتنها صنعت است که امن وراحت وآزادی رأی وابتکار راطالب است حقوق اساسی انسان نزد سپنسر ' حق حیات وحق آزادی است ' سپنسر به شکل حکومت هیچ علاقه نمیگیرد ومیگوید . خواه شاهی مطلق وخواه مشروطه وخواه هرچه که باشد تا وقتیکه ما بحیات وآزادی بهره مندیم فرقی ندارد، در بارهٔ زنها عقیده دارد که چون ضعیف اند بقانون بقاء اصلح نباید کسب قوت کنند، واگر اینها در انتخاب وغیره قوتی کسب میکنند گویا انتخاب نیابت وو کالت شان خلاف انتخاب طبیعی میگردد ؛ وازطرف دیگر حس ایثار شان هم بیشتر ضعیف را که باید ازبین برود تقویه میکنند.

بایدٔ انانیت بجای ایثار حکومت کند، انانیت از ایثار مقدم است وانانیت است که مرکز حیات وبقاء اصلح است؛ وبلکه ایثار درحقیقت خود شاخهٔ ازانانیت است، آیا پدری بدون حب ذات دیگرچیزی هست ؟ وطنیت هم در حقیقت حب ذات است سپنسر میخواست که ازمفکوره های منترعهٔ علم الحیات حل معمای اخلاق وباقی مسائل حیاتی رابدست آرد، وتصور نمود که وظیفهٔ علم اخلاق است که ازقوانین حیات وشرایط وجود مقیاسی حاصل کند، که کدام نوع عمل بالضرور موجب تحصیل سعادت، و کدام نوع موجب شقاوت است، وازین سبب سپنسر ضمناً اشاره میکرد که علم اخلاق اگر میخواهد قیمتی داشته باشد باید انتظاربکشد تا که «قوانین حیات» و«شرایط وجود» بطور خاطر خواه تخمیناً توسط علم الحیات وعلوم مربوطه آن رنگ تعمیم وتثبیت را بخود نگیرد، که

ازین قبیل چندین واقعات مالیخولیائی ناکامی در فلسفهٔ اوهست که بارها ازنتائجی که سپنسر ازآنها در تطبیق نشوء وارتقاء به سلوک اساسی نائل شده است، بیشتر است. که این ناکامی را سپنسر هم شخصاً حس کرده بود، کوشش های او دربارهٔ علم اخلاق در اول قدم بواسطه اینکه اونتوانست از دام فلسفه های که میخواست نظام خود را جانشین آنها سازد وارهد، عقیم شد. پیش ازهمه نامبرده از کدام مماثلتی که بین فلسفه او وفلسفهٔ «منفعت» موجود باشد انکار نمود و گفت که اساس «برزگترین سعادت برای بزرگترین عدد» اساسی است که معنی ندارد. چراکه اساسا اصلاً درمعیار سعادت خود متحدالرأی نیستند، و نیز تصور سعادت را مسئله که بایددرروشنی مبادی علمی حل شود پنداشت. نه اینکه زیر تجربه آید وسعادت جهانی، علم جهان شمول نخواهد، که آنرا وضع کند، واشخاص معتدل وکامل نطلبند که آنرا آرزو کنند، وعلاوه برین قانونیکه میگوید، «هر شخص باید یك شخص حساب شود وهیچکس زیاده ازشخص نیست» نیز سیاساً تسلی بخش نیست، چراکه این متضمن آنست که بیکاره ومجرم نیز باید باندازهٔ مرد کارگر ومرد فاضل بهره داشته باشد، ونیز این قانون برای سلوك خصوصی قاعدهٔ نمیدهد که ازسلوك عمومی جدا باشد، و نه هم هدایت حقیقی برای مقننین تقدیم می کند زیراکه نه سعادت ونه هم ذرایع سعادت وبالاخره نه هم شرایط ادراك وتحقیق سعادت، قابل توزیع وتقسیم است، و درخاتمه «سعادت عمومی» نمیتواند که برای اخلاق مبادی شود که عملیات تضمین بقیادت آن اجرا شود، واگر این معیار بروی کار شاید باید آنرا «عدل عمومی» گفت نه «سعادت همه گیانی» سپنسر سیکالوجی مکتب لذت را که مکتب منفعت نظریهٔ خودرا توسط آن تعدیل می کرد قبول می کند، اما نظریهٔ را ردمی کند سپنسر «خیر» راچنین تعریف می کند «سلوکی که بحیات مساعداست» وباز تعریف می کند «سلوکی که مساعد است به فضل لذت برالم» سعادت راهمیشه بر احساسات وبالاخره احساسات گوارامبنی می داند، وهیچ کوششی نمی کند که اصول انتقادی خود راکه کامیابانه به مکتب منفعت تطبیق کرده بود به نظریات لذت تطبیق دهد. وهر چند که او (بحیث مخالف مکتب منفعت) بوجود بعضی حدسیات والهامات اساسی اخلاقی معتقد است، بازهم این حدسیات را نتیجه

ذخایر تجارب آزادی می داند که تدریجاً ترتیب و تشکیل شده و به توارث مانده است، حقیقت این است که هر تحلیل فلسفی سپنسر با اتحاد یکدسته نظریات متناقض منتج میشود. خیلی مشکل است که کسی نداند که آیا او میخواهد بنابر ضوابط نشوء وارتقائی خود اخلاق توارثی را بحیث مطلق تعویه کند ویا اینکه میخواهد آنرا ترك دهد وبعوض آن ازروی علم الحیوان اصول دیگری بروی کار آرد او در امتیاز بین «اخلاق مطلق» و «اخلاق نسبی» متحیر ومتردد مانده است، چنانچه در دو فصل اخیر کتاب خود (معلومات ومقدمات اخلاق) درین باره بحث میکند، اخلاق مطلق آن است که از آن بطور قوانینی بحث میشود که سلوك انسان مثالی را در جمعیت مثالی رهنمائی میکند، وجمعیت مثالی چیزی است که رفتار انسان در آن بدرجهٔ از تکمیل رسیده است که میتواند خود را باحتیاجات اجتماعی تطبیق کند اخلاق نسبی از آن سلوکی بحث میکند که برای آن جمعیتی مفید است که هنوز بسر منزل اینکه خود را بمحیط تطبیق کند نرسیده است، یعنی هنوز ناتمام است؛ او هیچ نگفته است که چطور این دو اخلاق را سربهم آورده میتوانیم. الحاصل مقیاسی که از سلوك محصوله علم الحیوان بدست می آید قابل خنده است. سلوکی که آنرا بیشتر اخلاق میگویند آن است که یك میلانی را خواه از طرف فرد ویا جمعیت بآن کیفیا بی نشان بدهد که بیشتر «محدود» وبیشتر «متلاصق» وهم بیشتر «متجانس» باشد. بهرحال بااس نظریه نشؤ وارتقاء ممکن نیست راهی برای اخلاق پیدا شود، چنانچه که ممکن نیست «بقا» را بجای «کمال» قبول کنیم.

(۱۰) سیفن STEPHEN : این فیلسوف مانند باقی دانشمندان نشؤ وارتقاء معین این انتقاد دچار است. این شخص میخواهد که «صحت عمومی» را بجای «سعادت عمومی» بگذارد. او میگوید که شرایط «صحت اجتماعی» باید توسط «بنیهٔ اجتماعی» و «بافت اجتماعی» امتحان شود، که این قوانین ممکن است بصورت جداً گانه از آن قوانینی که افراد توسط آنها جمعیت را تشکیل میکنند، وظایف خود را انتظام دهند.

نشو وارتقاء اجتماعی عبارت از این است که سبب قوی اجتماعی نشؤ وارتقاء یابد. وشکل بهتر آن این است که قوی ترین عضویت در آن بکار افتد. لیکن سوال مهمی پیدا میشود که آیا ماهیت این عضویت قوی ترین اجتماعی چیست؟ ویا مشابهت بین جمعیت موجودهٔ اجتماعی وحیات عضوی اجتماعی کدام است؟ که درین باره کدام هدایتی بما داده نشده است.

حقیقت اینست که دانشمندان نشؤ وارتقاء بالآخره چیز یکه باید بگویند همانا انکار قوانین اخلاقی است، و همان است که بطور مطلق میگویند که بعوض آن قوانین باید اخلاق اعتیادی که بر اساس علم الحیات وضع شده باشد قبول گردد. پروفیسر هکسلی Huxley میگوید: ترقی اخلاق جمعیت نه متکی بر تقلید عملیات طبیعت و نه هم در گریز از آن است، بلکه در مجادله ومقابله است با آن.

(۱۱) فریدریك نیچه FRIEDRICH NIETZCHE (۱۸٤٤_۱۹۰۰) اخلاق را بدو نوع تقسیم میکند اخلاق خواجه گان واخلاق مردم بازاری. نامبرده عقیده دارد که نوع اول اخلاق که عبارت از مردی و دلیری و اقدام و جرأت باشد از رومن ها و آرین های شمال باقی مانده، ونوع ثانی آن که عبارت از خضوع و انقیاد و ایثار باشد از آسیای وسطی و از یهودیها ئی که شکست خورده اند، بین طبقات بازاری رواج یافته است. نیتچه ایثار را ضعف تصور میکند و آنرا طلب معاونت میخواند، نیتچه شرف را نتیجهٔ عقاید باستان و روح سلحشوری و فکر ارستوکراسی میداند. وجدان را یهودی و نصرانی، ودیموکراسی را نور خواری میداند. نیتچه اخلاق را ارادهٔ قوت میشناسد و میگوید، عقل واخلاق نزد اراده قوتی ندارند و حتی فلسفه هم تابع آن است، چرا که انسان اول اراده میکند و بار برای اثبات آن برهان می آورد. رغبات با طبنی انسان نبض های ارادهٔ قوت او است عزیزه نزد نامبرده شدید ترین انواع دکا است، او میگوید اشخاص قوی رغبات خودرا به پردهٔ عقل نمی پوشیدند و برغبات خود لاونعم میگفتند، ولاکن دیموکراسی یهود ونصرانی آنهارا محجوب ساخت و از این است که کنون فضیلت ارستوکراسی باستانی از بین رفته است. اروپای امروزه را بودیزم جدید تهدید

میکنند وحتی «شوپنهاور» و«فخر» هم بودائی شده احساسات رحم وشفقت را بخود راه داده‌اند.

امروز اقویاء بدرجهٔ ضعفاء تنزل نموده وچنین شده که میگویند. «کاری مکن که اشخاص معمول آنرا کرده نمیتوانند» اخلاق ضعفاء در اقویاء نفوذ کرده و اقویاء نیز بهمان حالت تنزل برابر شده اند

فضائل شریرهٔ که اقویا دارند بیشتر از فضایل نیکوی ضعفا به جامعه ضروری است. قساوت وشدت ومخاطره نسبت به صلح وامن وراحت دارای قیمت کمتری نیست زبر گترین شخصیان وقتی بوجود می‌آیند که آنجا عنف وشدت لازم است نه رحم وشفقت. اگر شر، خیر امی بود در تنازع البقا تا کنون باقی نمی‌ماند، خیر بسیار، بسیار خوب نیست وباید خیر وشر برابر باشند، اخلاق باید بر اساس بیالوجی نهاده شود وباید بر اشیاء بمقداری که از آنها نجات میرسد حکم شود، ومقیاس حقیقی فرد ویا جامعه قوت ومقدرت است که بیشتر بحالت جسمی شان متوقف است. اگر یک قطرهٔ خون در دماغ زیاد میشود بزرگترین اثر را در مقدرت آن میکند، که غذا درین باره اثر زیادی دارد، اوهام بودیزم نتیجهٔ زبخ است و علوم ما بعد الطبیعه المانی محصول بیرهٔ آن است

طبیعت ضعیف است که میگوید «حیات چیزی نیست» وبرایش بهتر است که بگوید «من چیزی نیستم» اگر عوامل فساد در اخلاق اقویا راه نیابد آنوقت حیات قیمت خود را گم نمیکند.

نیتچه عقیده دارد، که فلسفهٔ یونان غریزه اصلی ایشان را تباه ساخته، ومثلا فزیکس شان میتالوجی عالی شان را از بین برده، درامهٔ دیونسیوس واپولو، که یکی از شاهکارهای نیتچه است این صحنه را نشان میدهد. نیتچه به زردشت حطابهٔ دارد، شاید برای اینکه زردشت هم تصفیهٔ نسل را میخواسته است(۱) ومتاسف است که به نفوذ بودائی ونصرانی آن افکار از بین رفته است، نیتچه به سوپرمان معتقد است ومیگوید «غایهٔ انسانیت انسان اعلی است

---

(۱) همه نویسندگان متفکر اند که چرا نیتچه اینقدرها به زردشت الهام دارد ولی از بن مطلع نیستند که زردشت هم تصفیهٔ نسل را میخواسته ودر ابتدای اوستا قصه این است که بابد شهر ویا قلعه بلخ از نفرهای معیوب تهی ماند که اوستا درین باره که عین نظریهٔ نیتچه است تفصیلی دارد. واز طرف دیگر زردشت را یک مرد بزرگ آریائی میداند

به حس بشری» انسانیت لفظ خالی است واگر چیزی موجود است افراد است اگر یك نوع بهتری بروی کار می آید، بهتر است که انسانیت ازبین برود. ما باید نوع را به تربیه خوب بسازیم، انتخاب طبیعی کاری کرده نمیتواند الا اینکه موانع را ازبین برده وطبقه متوسط را که کثرت از ایشان است تقویت کند، ما باید نگذاریم افراد ممتاز ما کیف یشاء مزاوجت کنند و فرزندان عبقری از خادمه هاو بازاری ها بعمل آیند شوپن هاور خطا میکند که میگوید: محبت عامل صحی است، وقتی که مرد دارای محبت میشود، حاکمیت آن سقوط میکند بهتر است که محبت را بباقی مردم بدهند وعبقری ها حکومت کنند. اگر ازدواجی هم دربین بیاید باید که بهترین زنها برای بهترین مردها برسند (بدون علاقهٔ محبت) چراکه غرض ما نسل نیست بلکه تعالی وترقی نوع است. انسانیت بدون صفای خمیره پیش نمی‌رود، عقل تنها موجب بزرگی نیست، عقل نیز محتاج است بچیزی که آنرا بلند بسردو آن خون است، وقتیکه ما عنصر خوب را بدست آوردیم، باید آنرا تربیهٔ خوب یعنی تربیهٔ شدید وعنیف بنمائیم، که بتواند مصیبت را بخاموشی تحمل کند، اینطور یك مرد فوق خیروشر است، واگر مردم باو بگویند که از قانون اخلاق طبقهٔ متوسط بیرون شده، او از اسباب بسالت نخواهد گذشت، بلی! «شجاعت خیر است» «خیر چیزی است که شعور قوت را زیاده میکند، خیر ارادهٔ قوت است، خیر قوت است شر چیزی است که ازضعف پیدا میشود وشر ضعف است» بهترین میزان انسان دوستی او ست با مخاطره وجهاد بشرطیکه غرضی در آن باشد. جنگ خیر مطلق است با اینکه دربین زمانه سامان حقیری دارد، ولاکن چون جهاد است بهرحال نیك است، جنگ وتزاحم اگرچه بازاری‌ها را بروی کار می‌آورد، بازهم ممکن است که مردی را بمیان آورد طوریکه ستاره ازبین سپاهی وناپلیون ازبین تزاحم آشکار میشود مردم که طبعاً میخواهند پیش بروند اگر ناپلیونی را می بینند گویا گم شدهٔ خود را یافته اند. اگر خود شان قوهٔ عبقریت ندارند، دربین شبهه نیست که آرزو های مردان بزرگ جان میدهند، و باسم امثال ناپلیون نشیدهٔ آخرین خیابر، خودرا میخوانند. اگرهمه مردم دست بهم داده وبرای غایهٔ

انسانیت که انسان اعلی (سوپرمان) باشد بکوشند، آنوقت زردشت باآن روح والایی که دارد، بایشان این نشیده راخواهد خواند «ای مردمی که کنون به خدائی زندگی میکنید بزودی دریك قوم متحد خواهید شد، وازشما یك ملت مختار بوجود خواهد آمد، وسپس انسان اعلی را خواهد زاد» :

نیتچه شدیداً مخالف دیموکراسی است وآرزو میکند که ازبین برده شود، وحتی دست به دعاست که مسیحیت نیزازاروپا رخت بربندد. اوحکومت را باصطلاح خودش (بینی شماری) میداند اوبجنگ وتفوق عقیده دارد او می گوید آیا ازاینکه کشان دارهای دیموکرات دسته‌های انسان را بکارخانه‌های زیرزمینی برده وبمرگ تدریجی می کشند، بهتر نیست بمیدان قتال برده بایشان روح حیات مردانه بدهند؟ نیتچه عقیده دارد که دولت از عائله وپدرشاهی بعمل نیامده است، بلکه ازحملات وهجمات دسته‌های قبائل مهاجم بمیان آمده، ونیتچه مقاولات اجتماعی را نمی شناسد

نیتچه می گوید مسیحیت دیموکراسی آورد و اخلاق قوی آریایی باستانی را ازبین برد، ازین دیموکراسی بالشویکی تولد می‌شود وحال بدتر می گردد. می گوید؛ مردها پایان رفتند وزنها بالا شدند. وکنون جنسیت از بین رفته تحیث جای آنرا گرفته، وشاید بین زن ومرد مناقشه ومجادلهٔ پیدا شود ولی اگر مرد، مرد باشد زن طبعاً به متابعت او راضی است.

نیتچه می گوید: این اقوال من بگوش هائی که از نعمات دیموکراسی پر شده است نخواهد خورد. ارستوکراسی تنها چیزی است که می‌تواند اروپارا متحد سازد، واین احساسات وطنی تفرقه انداز را ازبین برده وسپس اروپائی های صالح را امثال ناپلیون وگویته وبیتهوفن وشوپن‌هاور وهینی بروی کار بیاورد.

نیتچه بوضاحت میدید که اگر اخلاق بصورت کاملا به ارتقائی شود، باید مکارم اخلاق تناسخ کند واخلاق عادی متداوله بی‌اخلاقی محسوب شود او بصراحت گاوزوری و گوربلا باری وهمه کیفیات و کمیاتی که درموفقیت مبارزهٔ بقاء ضروری است واساس اخلاق ارتقائی‌را تشکیل میدهد، ستایش وتجلیل می کند نیتچه خود را پیش

از همه چیز عالم فیزیولوجی (علم وظایف الاعضاء) میداند، و بر اساس این علم معیار بهائی هرچیز را مربوط به قیمت آن می‌داند، و با اینکه مجموعهٔ اخلاق او این است که باید همدردی، محبت، تحمل و همه عواطف خیر خواهی بدیگران، که کنون موجود است از بین برود، باز هم بمفهوم دیگری برای صفات و عواطف مذکور، بیك نهج بسیار ایثار کارانه و خیر خواهانه و حتی غیر خواهانه جائی میگذارد، و راه را برای انسان عالی تری (سوپرمان) که در آینده (بعقیدهٔ او) می‌آید مهیا میکند. و همچنین با سلوب مخصوص خود میتواند که دعاوی متضاد «خود خواهی» و «غیر خواهی» را باهم صلح داده باسلوبی کامیاب شود که دیگر خوار زبون نشوه و ارتفاع با کام شدند. فضائل دینی امثال شفقت به ضعیف و بیمار (بعقیدهٔ او) موقعی را بمیان می آورد، که ضعیف و بیمار یك نوع باهمی را برخلاف قوی برانگیزانند. این فضائل فوق باید عوض شوند به این سبب که مامیخواهیم فضایل اجتماعی را معیوب و مردود نمائیم، بلکه از ین باعث که این اخلاق، طبعاً حیات ضعیف و بیمار و آنهائی را که طبیعت بایشان بر گ و ساز نداده است، ادامه میدهد. این مردم در ذات خود ضد اجتماع و دشمن بقای اصلح و دوام اشکال قوی انسانیت میباشند. بالاخره نیتچه وضعیت جامع الاضداد خود را ادامه داده، موجودیت (بمعرسانی بعیر) را براساس «انانیت» شرح میدهد و فسخ و نسخ نفع رسانی بغیر را پیش نهاد میکند، بابن طریق که این اصول خودخواهی را به خواتم منطقی شان میرساند، او بهر حال دآن غریزه های اخلاقی توسل می جوید که انسان را برای فدا کردن منافع شخصی خود در راه خیر جمعیت بهتری، مهیا میکنند غریزه هائیکه عمیقاً در ذات خود بغیر نفع رسان است ــ و این غریزه ها را تعدیل نهائی اخلاق معرفی میکند. این است نظریات نیتچه و با اینکه بسیار چیزهائی است که باید از نیتچه آموخته شود مانند انتقاد بر اخلاق متشاوم و بر تقشف های بهائی و خمود هاو خموشی‌ها، بازهم نظام او بالضرور رد و نقد خود را با خود دارد، و خودش تردید خودش میباشد. زیرا هر فلسفهٔ که راه حقیقی تاریخ را منقلب کند و حقایق اخلاقی را ممنوع نماید، نمیتواند که خود را به پیشگاه محاکمه متین انسانیت کامیاب سازد

ولو که هرچند بیان او درخشان و بحث او ماهرانه هم باشد. بالاخره تصور قوت واقتدار و موفقیت که نیتچه توسط آن میخواهد افکار اخلاقی خود را بنا کند ، و قتیکه امتحان شود ، دیده میشود که نسبی و غیر متعدلانه است ، و مانند معیار های دیگری که دیگران از فلسفهٔ نشوء و ارتقاء گرفته اند حاصلی از آن بدست نمی آید ، انسان که طالب قوت است ، برای این نیست که قوت غایهٔ اواست ، بلکه قوت وسیلهٔ غایهٔ دیگری است ماورای آن نیتچه دربارهٔ Ubermensch که آنرا مشخص نکرده است بسیار می پیچد. اگر مقصدش انسان مثالی (سوپرمان) باشد وهم اگر ما آنرا از نقطهٔ نظر اخلاق تحلیل کنیم شاید بطوری که نیتچه میگوید در جملهٔ وحوش بر ود.

(۱۳) اخلاق وپراگماتیزم PRAGMATISM مکتب «درنعه» این مکتب جدید که ارمغان قرن بیستم است چنان نشان میدهد که فلسفه واخلاق بسای انحطاط و حتی انقراض را گذاشته است. جارج سنتیانا George Santayana بطوری که معتقد است که شاید بازی های اولمپیك مثلا مسابقه های بین المللی را تسکین دهد وجای جنگ ها را اشغال نماید، شاید باین هم معتقد باشد که پهنای علوم طبیعی خلای فلسفهٔ اخلاق را پر خواهد کرد، وباین چیزها اگر احتیاجی هم باشد باید بهمان اندازه باشد که بحداقل، آن احتیاجات را کفایت کند.

سنتیانا میگوید ممکن است که عقیده انسان خرافی محض باشد، ولی بااین هم اگر بحیات سازگار باشد، ازمنطق مستدل وحقیقی وحتی بر هانی که بحیات آن عقاید را مساعد نباشد، بهتر است.

اومیگوید، عالم خارجی بعالم فکرما فقط ازراه حواس میرسد. وازین رو به صبغه و کیفیت حواس مخروج میگردد. وهم وقتیکه انسان حوادث گذشته را بیاد می آورد ازحافظهٔ خود استمداد میخواهد، وازین سبب آن حوادث را حافظه برنگ خود ملون می کنند وازین است که عالم را طوریکه می بینیم و گذشته را طوریکه یاد میدهیم بحال اصلی خود نیست، ولذا قابل آن است که درآن اظهار شك نمائیم. البته چیزی که یقین

گفته‌میشود، همانا ادراك آبی‌است که سرد است، یعنی‌این‌رنگ واین‌صورت واین‌طعم واین بوی حاصره، که امثال این چیزها عالم حقیقی است .

سنتیانا میگوید اکثر فیلسوف ها ومخصوصاً جرمنی‌ها دربن دنیای شك بسیار غلو نموده اند، وحال ایشان مانند کسی‌است که بمرض مانیای دست شوی گرفتار آمده وهمیشه متواتراً دست‌خودرا ازلوث موهوم میشوید حتی اگرباشان غور کنیم بین فلسفه وحیات شان فرق زیادی می‌یابیم، زیرا ایشان در فلسفهٔ خود بعالم شك مبهمك اند، ولی در حیات روز مره خود ازین دنیای آبی و دنیای واقعی زندگی می کنند گویا در حیات خود از فلسفه انکار دارند و در فلسفهٔ خود از حیات .

ولیم جیمز William James مؤسس مکتب پراگماتیزم، وظیفه‌فکر رادرین نمیداند که باید کنه‌حقایق‌رادرك کند، بلکه کاری که فکرمیکند این‌است که به‌نتایج و اغراض آن حقایق برسد . اومیگوید فکر چیزی است که باید آنرا در راه ذرایع حیات بکار اندازیم، وبازازآن درراه تطور جانب کمال استفاده کنیم .

ماچرا این قوهٔ عقلانی‌خودرا درجستجوی قوانی‌صرف کنیم که ماورای طبیعت است وبرای‌ما معاد ویاامیدی نمیدهد، عقل برای‌آن آفریده شده که‌آلهٔ زندگی و وسیلهٔ حفظ و کمال آن باشد وازین رو عقل باید دنبال وظیفهٔ خود بپوید ودامن بکمر زده دراعمال حیات عملی داخل شود، نه اینکه در استقو دیوی اوهام داخل شده و قلم مورا گرفته عالم غیب را که بحیات انسان هیچ ارتباطی ندارد تصویر کنند

درجائی که افکارباهم معارضه می کنند حقیقی‌ترین و بهترین آنها آن فکر است که تجربهٔ عملی آنرا مفید بداند، وهرچیزیکه درحیات سود مند باشد، خواه مطابق واقع باشد یانباشد، همان چیز حقیقی است، وازین‌رو هرفکر که ثمردهد وفائده رساند آنرا بحیث‌حقیقت قبول میکنیم، والا از حساب خود بیرون می نمائیم وآنرا وهم یا باطل می انگاریم .

موسولینی خودرا پیرو دین ولیم جیمز میدانست ودر سیاست خود به عقل مجرد اتکاء نمی کرد وبه نتایج مادی آن‌ها میدید، بنتیجه هم‌میگفت اگرباطل بتواند وسیلهٔ

خوبی برای حفظ حیات شود، باید عین حقیقت وحق دانسته شود. دلیل شان هم این است که ما می بینیم که حس وطبیعت چطور میتواند که سپاهی را بدون اندك دغدغه بچنگال مرگ بسپارد. واگر این کار بدست فکر وعقل مجرد می بود، ممکن نبود که سپاهی اینکار را می کرد. و نه انوس حیات خود را درراه اولاد خاك میکردند ولی خوشبختانه ماپرا گماتست های فطری میباشیم وآن افکاررا می گیریم که برای حیات بمعنی عام وبمعنی کلمه مفید است واگر اینطور نمیبود، انسانیت نمیتوانست ازحال حیوانیت ار تقاء جوید. (مشکل این است که این مردم راه عقل را گم کرده وعقل را چیزی مانند طبیعت میشناسند) «مکتب دریعه» میگوید این چیز هائی که گفتیم تنها رأی عامه نیست، بلکه علماء هم در افکار خود آن استدلالاتی را بدست میگیرند که در راه بحث ایشان خدمت میکند، نه بطریق مطلق و مجرد. علم به برق وطاقت وماده وجاذبیت وانیر چه کار دارد، اگر ازین ها کدام نتیجهٔ در نظر پیدا نشده باشد. اگرما نخواسته باشیم که ازبرق استفاده کنیم چه احتیاج داریم که درماهیت آن فکر کنیم. بلکه درحقیقت ماهیت برق عبارت ازآثار ونتایج آن است اگر این کلمات برق وانیر وبخار وماده، نتایجی نداشته باشند درآن وقت حقایقی نیز محسوب نمیشوند، والفاظ مهمل ومحوفی خواهند بود.

پس مذهب پراگماتیزم هر فکررا وسیله سلوك معینی میداند. معنی فکر عبارت است ازتصمیمی که انسانرا بکاری وادارمیکند. وهر فکری که دردهن بیاید نمیتواند که نام فکررا بخود بگیرد الا اینکه بتواند انسان را درسلوك او آنطور رهنمائی کند، که رنگهای سرخ وسبزدراستیشن های راه آهن، راننده قطاررا رهبری میکنند، واگر این کاررا نمی کنند بیهوده وبی معنی است وازین رو باید هر فکری که در ذهن ما می آید رهنمای عملی ما باشد که سلوك مارا مشخص کند، وبما قواعدی وضع کند که بتوانیم برطبق آن درراه حیات سیر کنیم مثلاً، فکرت خدا دبیت باین معنی است که ما عادت مشخصی تولید میکند، که مارا درسلوك مامدد می کند ومامیتوانیم برحسب آن علاقات خودرا به اشیاء موجوده منتظم کنیم مثلاً برحسب آن جام آب را بطورتی

برمیداریم که دهان آن بطرف بالاست که آب آن در اثر حادثه نمی ریزد و همچنین بصورت راست ومستقیم ایستاده شده راه میرویم که موازنهٔ خودرا مقابل حادثه حفظ میکنیم. دیوارهای خانهٔ خودرا شاقول میکنیم که حادثه سبب انهدام آنها نشود «بنده عرض نمودم که ایشان عقل را عبارت ازطبیعت میدانند، طوریکه رواقیون هم بعضاً درین ورطه افتاده بودند» پس هر چه که در راه حیات خدمت میکند، قیمتی دارد، واگر نمی کند باطلانه وبیهوده و بی قیمت است اگر کسی از ین پراگماتیست ها بپرسد که فلسفه را بنقاب سوپیسم وپاینه عس، نویسندهٔ پراگماتیست جواب خواهند داد که فلسفه را بخورید!

ارتقائیون هم تقریباً بهمین نظریه اند وایشان حق دارند زیرا ایشان براساس بهالو حی حرکت میکنند وبیالوجی حیوانی اینطورمیگوید. ولی پراگماتیست های ما این نظریه را ازارتقاء بمیان خود آورده اند

ارتقائیون نیزعقل رامانند باقی جوارح پیش ازعضوی نمی شناسند، عضوی که انسان درتنازع بقا از آن کار میگیرد ومیگویند اگرعقل اینچنین آلهٔ نمی بود اصلاً خلق نمی شد پس از هر گونه فکر یکه در عقل پیدا میشود حقیقت وحقانیت آن بمقیاس تطابق آن به واقع وخارج نیست بلکه معیار صدق وحقیقت آن این است که مطابق بطروفی باشد که درراه بقاء خدمت می کند.

مثلاً اشیاء خارجی ذاتاً دارای کدام رنگی نمی باشند، ورنگ های ایشان چیزی است که مولود وصنع چشم های ما است ولی تاوقتیکه بفکر رنگی که که درذهن من است، (ولو که درخارج موجود نباشد) بتوانم که اشیاء را ازهم تمیز بدهم، و مثلاً بدانم که این سیب بواسطهٔ سرخی خود رسیده وآن سیب بواسطهٔ سبزی خود خام است، تا آن وقت گفته میتوانم که این فکر الوان صحیح است وهمچنین است حال صدا زیراصدا هم در خارج وجودی ندارد، وعبارت است ازامواجی که گاهی کوتاه و گاهی بلندمیشود ولی وقتی که بگوش ما رسید آن گاه آنراصدا می نامیم پس علاقهٔ آن امواج، با صدائی که بگوش من میرسد، چیز بیهودهٔ خواهد بود، اگر این صدا ویا آن امواج برابر یك خطری نجات

ندهد ولی اگر این خدمت را کرده می تواند ، البته آنگاه فکرت صدادارای حقیقتی است : حیات ، طوریکه سپنسر می گوید ، عبارت است از مناسبت حالات داخلی انسان بظروف خارجی . پس عقل حقیقی انسان آن قوه ایست که می تواند اختلاف ظروف خارجی را بداند تا بتواند برطبق آن سلوك ما را تعدیل کند و ما را بموقف جدید مهیا سازد پس آن صورتی که عقل از اشیاء خارجی رسم می کند ، بما هیچ فرقی ندارد که مطابق حقیقت باشد ویا مخالف آن ، زیرا حقیقت بزرگ و حقیقت اولی ، حفظ حیات وسپس ارتقاء آن است بطرف کمال ، وهرچیز که درین راه خدمت کند آن خبر حق صریح است و برهمین اساس است که (دیوی) عالم امریکائی می گوید « فکر ، آله ترقی زندگی است ووسیلهٔ معرفت ذاتی اشیاء نیست . » ونیز شیلر می گوید «حقیقت چیزی است که تنها بانسان خدمت می کند .

ورای اینکه کدام فکر صادق وحقیقی است و کدام فکر کاذب است ، مکتب « دریمه » سه شرط ذیل را (که ما بصورت اختصار ایراد می کنیم) نهاده اند

(١) باید قیمت فکر نقد باشد ، نه نسیه ، یعنی صحت وسقم فکر باید در تجربهٔ عملی شخص ظاهر گردد که اگر تجربهٔ عملی مذکور موافق فکر بود ، البته آن فکر صحیح است والا غلط است .

(٢) باید فکر با دیگر افکار انسان منسجم و مطرد باشد ، وازین رواست که نمیتوانیم یك فکر را ، ولو که در ذات خود قیمت هم داشته باشد ، صحیح بشماریم ، تا با دیگر افکار ما مقارنه نشود . زیرا اگر اینطور نشود ، افکار ما درین خود متناقض میگردد . پس برین اساس نمی توانیم که مثلا در عالم کیمیا نوعی از اتوم را فرض کنیم ودر دنیای طبیعیات نوع دیگر اتوم را ، ولو که هر نوع اتوم بذات خود و بجای خود صحیح باشد

واگر وقتی که دو فکر باهم تناقض وتعارض پیدا میکند ، وهر کدام نسبت به قیمت فوری خود صحیح هم باشد ، درین حال بسیط ترین آنها صحیح ترین آنها محسوب میگردد . مثلا وقتی که رأی (کوپرنیکوس) بمقابل رأی (بطلیموس) بمیان آمد ، ولو که هر کدام ازین دو فکر نسبت به نتایج عملی خود درباره حیات صحیح گفته می شد ، اما چون در مقارنه دیده شد که رأی کوپرنیکوس بسیط تر

ونظریهٔ بطلیموس پیچیده‌تر بود ، ازین رو اول‌الذکر مرجح شمرده شد .

(۳) بعد ازهمهٔ اینها باید که فکر موجب اطمینان ورضای نفس انسان باشد ، واین‌هم بشرطیکه باقیمت عملی فکر معارضه نکند مثلاً عقیدهٔ دینی باینکه (بنظریهٔ پراگماتیست‌ها) تاثیر نسبتاً کمی درحیات انسان دارد ، وتاثیر آن‌هم (بعقیدهٔ ایشان) کمتر فوری است ، ولی بررغم آن موجب خوش بینی می گردد ، و در عین حال با باقی افکار نیز معارضه نمی کند ، بلکه علاوه بر آن به آنها مطرد نیز می‌شود یعنی وقتی که‌طروف دوفکر متساوی می گردد ویکی ازین‌دوفکرخوش بینی بارمی آورد ودیگرش بدبینی ، باید فکر خوش‌بینی‌را صحیح و مرجح وصادق بشماریم . مومن و ملحد مثلاً (بنظریهٔ‌پراگماتیست‌ها) هردو درشیون زندگی خود ازعقیدهٔ خود متاثر نمی گردند ، ولی مؤمن خوش بین است وبآخرت امیدی دارد ، و ملحد بدبین است که با امید محض است . پس‌ایمان نسبت بالحاد صادق وحق است ، وبرای انسان مفیدتر وسزاوارتراست این‌است حقیقت این‌مکتب واین‌است نظریهٔ آن دربارهٔ حقیقت

ولی ماهیچ معتقد نبودیم که انجام فلسفه ، بعد از دونیم هزارسال‌مجاهده ، باینجا میرسد . آری ! فلسفه که درآن ریشهٔ ازفکرت جدائی باشد عاقبت آن خشکی وزبول وانحطاط است . انسانیکه ارادهٔ خودرا حسب‌نظریهٔ فلاطون همدوش ارادهٔ محرك فلك اطلس‌میدانست ، کنون بقیادت ولیم جمز مانند شخصی بـاشد که دایم چشمش به سگنل سرخ و سبز منازل هرساعتهٔ حیات باشد وخبر نداشته باشد که این علامات سرخ و سبز ، مربوط به جداول وفهارس و تقسیم های اوقاتی است که یکی بعد دیگر ترتیب شده است تاکه بمرکز آمریت نهائی ادارهٔ عمومی راه آهن می‌رسد

مردك آهنگر چه‌شکایت بیجائی‌ازسگ‌دکان‌خودداشت‌ومیگفت‌تمام‌روز که‌پتك‌های پنج‌من بروی سندان فولادی فرود می‌آید وازکان دکـان رابه‌لرزه می آورد ، بگوش این‌سگ‌هیچ اثری نمیکند ، ولی بمحردیکه حرکت جزئی برای‌خائیدن نان درلب‌ودهان وکـام مایپیدا میشود ، دیگراین حیوان نیك بارگی ازخواب بیدار میشود .

مردمطلعی که برای نشر دین ومدنیت واخلاق؛ بقشلاق کوهی رفته وصدای تکبیر وتهلیل وآدان او بلند شده بود؛ چوپانی ازچوپان دیگر پرسید این صدا چیست؟ چوپان دیگر که گوش بازتری داشت، گفت صدای خداخوانی وخداپرستی است بازهمان چوپان سائل پرسید که آیا این صدا ها برای مال ومواشی ما ضرری ندارد؟ آن چوپان دیگر گفت بنا چوپان اول که ازرمهٔ خود قدری بهراس افتاده بود گفت وقتیکه بمال ومواشی، ضرری ندارد، بگذار که هرچه دلش میخواهد بگوید! آری اشکوهٔ آهنگر وسکوهٔ مبلغ هردو بوردی ندارد، زیرا حیوانیت ووحشت هردو داناپرا گمنامیست میباشد؛ وانسان باید طوریکه شوپن هاور (ولو بطریق تهکم) میگوید حیوان میتافزیکی است وباید خاصّ مثال ارتقاء بجوید بنابیکه بقهقرا رفته همه معارف آن درراه این باشد که طریقهٔ علاوه رانداند

شاید سوء حظ وسوء قسمت است که چون انسانیت در بن اوقات قدری بیشتر ازاندازهٔ پیش، بطرف تقدم رهسپار است؛ این سپسرها وجمنز ها بمیان می آیند تا کوشش کنند که انسان راقدری کج عنان کنند تا اگر از یکطرف در علوم طبیعی پیش قدم میشویم؛ درعلوم قانونی واخلاق پس پای شویم

این آخرین مکتب فلسفهٔ دور بسیار جدید کاری نمیکند الا اینکه انسانهارا ازهمدیگر منافر میسازد وانسجام جمعیت بشر را برهم میزند؛ زیرا اگرهر کس بر کماج خود آتش بیندارد وازدیگران صرف نظر کند؛ چه نتیجه خواهدداد؛ الا اینکه هر کس باید به ظروف و به مزاج خود تکیه کند.

وازین است که مذهب پراگماتیزم در آخر به بعض مکتب خود بشکل مکتب منفعت متجسس شده وهمان فارموله (لایسمن ولایغنی من جوع) مکتب منفعت را اتخاذ نموده است. یعنی فکر صحیح آن است که برای تعداد بزرگ مردم فائده عملی داشته باشد؛ وبلکه برای تمام بشر پس برحسب این ترمیم نباید که ما حکم بر صواب ویا بر خطای کدام فکری بکنیم باوقتیکه آن فکر را تجربهٔ اجتماعی طویل المدتی ننمائیم..

ولی تمام بشر را چه چیز بهم وصل میکند؟ آیا کلمهٔ منطقی «نوع» میتواند ویاتوانسته است که رشتهٔ سیاه وسفید بشر را بهم تاب دهد وآیا این کلمه، اندك تاثیری در کیان اجتماعی ما داشته است؟ افراد بشر آنقدر ازهم متفاوت اند که نزدیك است انسان

کلی را بمانند وجود، کلی مشترك بگوئیم. برای شیرازه بندی این اوراق پریشان، این مفهومات منطقی هیچ تاثیری ندارد، و برای اینکه این اوراق پای بدامان وحدت کشند، رشتهٔ بکار دارد که فراز گفته فلاطون ورزی والماسی باشد وآن رشتهٔ خدائی است ورشتهٔ مابعد الطبیعه است، که حبل المتین روابط امور انسانی است.

وارین است که سنتیانا بالاخره به حدود فلسفهٔ خود پی برده ودرزیر عنوان (عقل در مجتمع) وقتیکه از مثل اخلاقی سقراط و سپنوزا اظهار یأس میکند میگوید «کنون بهتر است که افسون اخلاقی خود را ازراه دیگری بخوانیم وآن افسون را از راه بمیهٔ عواطف اجتماعیهٔ که درسایهٔ محبت می شگفد بدهیم»

واگر این سلسله دوام میکند که علوم طبیعی روز بروز پیش برود واخلاق ساعت بساعت بقهقراء سیر کند، عاقبت بسان بکجا خواهد کشید! اگر سلاح عمارت ازبم هائیدروجن و بشقاب های پرنده باشد ودعوی هم دعوی مکتب نشوء وارتقاء ودعوی پراگماتیزم باشد، چه نتیجه خواهد داد! درحالیکه بد بختانه می بینیم مکتب نشوء وارتقاء ومکتب پراگماتیزم مخصوصاً در آن سرزمین های شایع شده که این اسلحه رستاخیزی نیز در آن اراضی کسب وجود کرده است، بعبارت دیگر علوم اخلاقی در آن جائی مرده است که علوم طبیعی در آنجا کسب رُشد نموده است.

آری خداوند حافظ قانون خود است «می خواهند نور خدا را بدهان های خود خاموش کنند وخدا فروزنده و تمام کننده نور خود است ولو که ناباوران ازان خوش نباشند»

<u>(د) ما وعلم اخلاق:</u> این سرزمین های ما، دوره های اخلاقی خیلی متفاوتی را پیموده است، که دوره های مهم آن عبارت است از (۱) دورهٔ ثنویت، (۲) دورهٔ وحدت، (۳) دورهٔ سن بین و یا دورهٔ مدرسی.

<u>(۱) دورهٔ ثنویت:-</u> این دوره خیلی باستانی ومتعلق است بدور بودجامعهٔ اوستائی وثنویتی که کنون در همه عقاید وبا افکار دیده میشود اثراین دوره است.

درین دوره خیر و شر و بعبارت دیگر، روشنی و تاریکی، دو عنصر و بادو خلق و یا بالاخره دو معبود متقابل و متضادی بودند که مستقیماً موجب ثنویت اخلاق و بالواسطه مصدر ثنویت باقی افکار اجتماعی شده بودند

در «اوستا» نیز مانند «ویدها» دین شکل (دهرم) یعنی وظیفه را بخود گرفته و جنبهٔ وصایای اخلاقی آن در پهلوی اوامر دینی آن قوی تر است، و از همین جهت است که درین جا اخلاقیت هم بیشتر از پهلوی وظیفه ملحوظ میگردد

چیزیکه درین جا قدری قابل ملاحظه است این است که این ثنویت مقابل وحدت طرح شده است، یعنی مثلاً خیر با تمام عالم خود وحدتی است که با تمام عالم متحدهٔ شر در ستمر است، پس درین محیط دو دائره Circuit موجود است، که هر دائره در خود شکل جامع و ابتدائی وحدت وجود دارد، بحدی که تمام عناصر و افکار و همچنین تمام اندیشه و گفتار و کرداری که در یك دائره موجود میشود در یك مقوله می آید، و باز اگر از دائرهٔ خود بیرون میشود بمعنی است که عین چیز، مخالف خود میشود بایصورت که اندیشهٔ خوب و گفتار خوب و کردار خوب، دشمن و مخالف است با اندیشهٔ بد و گفتار بد و کردار بد، و هم نیت که در دیگر جای ها حیثیت اصل و یا محرك و هم گاهی بمثل غایهٔ فعل شناخته میشد، اینجا مستقلاً مانند فعل و هم جدا از فعل شناخته میشود و همچنین اندیشه و کردار، عالم دیگری هم هست که عالم گفتار است.

ولی آیا این دو دائرهٔ متفاوت و متضاد، در ابتداء خود و یا در انجام خود باهم جمع میشوند یا نه؟ سوالی است که جمع شدن آن دو مبدء در ابتدای خود مربوط به علم اخلاق نیست، و هم مؤثر در اختلاف آراء است. ولی اجتماع این دو ضد در انجام موجب آن شده که عالم با همه اجزاء اندیشه و گفتار و کردار خود، از این دو عنصر متضاد بمیان آمده؛ ولاجرم خیر و شر، بحیث دو رکن اصلی، در طبیعت هر یك از اجزاء عالم موجود است، و باید هر فرد بکوشد که خیر را بر شر و یا روشنی را بر تاریکی چیره بسازد، که غایهٔ اخلاق هم عبارت ازین است که خیر غالب و شر مغلوب گردد، پس دو چیز است که مستقل و مطلق شناخته میشود که عبارت از خیر و شر باشد و باقی چیز ها نسبت باین دو چیز نسبی است.

گویا اینجا دو دنیا است که باهم درستیز اند ولی هر دو بنیادات خود در کمال وحدت است، واینجا است که دین واخلاق وعلم وطبیعت ومابعدالطبیعه باهم یکجا شده ولیستی را ترتیب کرده است که هم فهرست اجناس وانواع است وهم نام نویس ارباب انواع و هم عنوان های فضیلت و بار ذیلت وهم در عین حال امر و نهی دینی مثلاً موش، طوریکه ما و شما میدانیم، نوعی است از جنس حیوان ولی اوستا آنرا دارای یکدسته صفات فعالی میشناسد، که درهمه ارجاء طبیعت حکم فرماست، وچون در اوستا مابعدالطبیعه هم در طبیعت است، پس تاثیری که موش در طبیعت دارد، عین همان تاثیر ما بعدالطبیعهٔ آن است

مثلاً موش نمونهٔ رذیلت نا پاکی است وازین است که آب نجیث فضیلت پاکی در صدآن تحریك شده است موش تك جادوگری است که بهمراه آن متحد است وچون حیوان شب گردی است، طبیعی است که مخالف نور وتبعاً دشمن ماه وخورشید است و یمین است که خسوف و کسوف هم از دست آن است بروایت بارتولومی موش اهریمن حرص وحسد وبخل حسی است، وبه روایت پلوتارك حیوان اهریمنی وسزاوار مرگ است.

پس موش در جامعهٔ اوستائی حیوانی است درلست نیالوجی، ودرعین حال أهریمنی است درفهرست حرکهٔ شیاطین واهل سجین Panoemenium وهم نام رذیلت ویامجموعهٔ رذائلی است در علم الأخلاق رر دشتی، وبالاخره، مظهر گناهی است که اوستا ازآن نهی میکند.

گویا اخلاق أوستائی مثالی است ودارای دومثال است، مثلاً ناپاکی وتار یکی دومثال دارد یکی همین موش که درخانههای ما شبگردی دارد و همه چیز را آلوده میکند و دیگرش آن موشی که در خانهٔ مترا (رب النوع خورشید) موجب کسوف میگردد.

غایهٔ نهائی اخلاق اوستائی غلبهٔ عمومی خیر است برشر، کهاهل علیین براهل سجین چیره شوندوتاریکی وظلم وجهل ازدنیا بیرون گردد پس فضیلت اوستائی عبارت ازوسط نیست واخلاق عبارت است ازدوضد، کهیکی خیر وفضیلت ودیگرش شرورذیلت است.

عقاید اخلاقی اولی این سرزمین بدو شکل جلوه کرده، یکی شکل اثنینیت وتناوب خیر و شر، طور یکه ما در اخلاق اوستائی دیدیم، واین همان فکر باستانی است که در عقاید وافکار هر دو طرف سواحل دریای ایجه تأثیری نموده وما کمون فکر خیر و شر را در همه اخلاق وعقاید دنیای نور و شر، ملاحظه مینمائیم.

واین اثنینیتی است که همیشه تعارض ومجادله میکند، وطبیعی که تعارض قضاوتی بکار دارد واین است که فکرت خیر وشر همیشه خواهان قضاوت نهائی و محکمه ربیی است که آنجا صراط وقسط ومیزان وعدالتی برپای میشود، که خدای احکم الحاکمین آنجا درین این اثنینیت تسویه وتصفیه میکند واین است که دیده میشود در عقایدی که در آنجا نظریهٔ خیر وشر است مسئلهٔ آخرت وصراط ومیزان وقضاوت خداوندی نیز ملحوظ است.

شکل دیگر اخلاقی که درین سرزمین دیده شده است، شکل دورانی و چنبری است این مردم تقریباً مانند فیثاغوری ها میباشند، ولی بفرق اینکه فیثا غورس چون قوام عالم را براساس ریاضی میدانست، میکوشید که دنیای اخلاق را برشالودهٔ ریاضی طرح کند، واهل تناسخ میخواهند نظریات اخلاقی خودرا براساس افکار طبیعی خود قرار دهند، ایشان بعقیدهٔ وحدت الوجودی مادی خود، علاقهٔ نزدیکی رابین موجودات طبیعی و کائنات عضوی مشاهده میکردند ونوع قرابت بیشتری را دربین هردو ملاحظه مینمودند، وحتی نوع عضویتی را در اجرام طبیعی نیز سراغ داشتند، وچون حرکات ودوران های کائنات طبیعی را دوائر فعالیت حرکت ودوران زمان میدانستند، لاجرم این حرکت ودوران را درعضویت نیز مؤثر می شمردند وهم این دوران را در هر دو (موجودات طبیعی و کائنات عضوی) موجب تکامل آنها مینپداشتند، ولی بفرق اینکه دوران در کائنات طبیعی متصل است ودرموجودات عضوی، این تسلسل را ندارد، وهردو دوره درانجام خود پای بدورهٔ جدید میگذارد، وهر کدام ازین موجودات عضوی استعداد مخصوصی دارد که تکامل خودرا به تعداد معینی ازین دوره ها می یابد.

معتقدین این فلسفهٔ دورانی، بحیات دیگری عقیده نداشتند، ومجازات ومکافات

رامربوط بایں دوره ها میدانستند وهر دوره راحواه ارتقائی بود وحواه قهقرائی نتیجهٔ طبیعی ومیکانیکی دورهٔ سابق می شناختند، وهمیں بود مجازات ومکافاتی که نزد ایشان برسلوك انسانی مربوط بود؛ زیرا ایشان فرق چندانی بیں طبیعت وعصویت نمیگذاشتند وبیں طبیعت وعصویت وشعور سرحدات ماوری نزد ایشان وجود نداشت، و لذا تکامل عصویت و شعور راهم ازراه تکامل طبیعت می جستند وار شعور و اراده چندان وقوفی نداشتند. اگر فلسفه نزد ایشان به نصج حقیقی خودمیرسید، آنگاه میدانستند که نظام طبیعی به نظام شعوری وارادهٔ انسان همیشه دستیاری ندارد، وایں خود نداب خود موجب آن میشود که باید عقیده نمود که تکامل شعور واراده ایجاب آنرا میکند که فردائی باشد تا امروز را تکمیل کند

اگر درمکاتب احلاق بدقت نظرشود عقیدهٔ خیر وشر ولادت والهام رحیمی است ازنظریهٔ ثنویت، طوریکه فکر تکامل نیریك حاکه ایست ازنظریهٔ استمدارت زمان(۱) وقانون تناسخ. اهل کلام میگویندهیچ عقیدهٔ نیست تااثرپاید ازی ازتناسخ دراں نباشد. آری حق میگویند؛ هیچ فکری نیست که اثری ازفکر تناسخ وشائبهٔ ازنظریهٔ خیروشر درآن نباشد.

واقعاً مردم ایں سر زمیں همیشه مواد خام افکار را صادر نموده اند، ولی این صنعت را نمیدانستند که بآن افکار وجهی بدهند وبر آن حُجتی اقامه کنند؛ ایشان حقایق را تحدس می دانستند، ولی فکری رادربارهٔ آن هامرتب کرده نمی توانستند؛ وبالعکس یونان دستگاه میکانیزم فکر و استدلال وکار خانهٔ شکل و نظام بود؛ اما مواد خود رابیشتر از آنچه استحصال میکرد، ازیں سرزمیں هاوارد مینمود.

ووقتیکه انسان بدقت نظر می کند می بیند که هراقلیط پیر و عقیدهٔ اول ودیمقراطیس شاگرد مکتب دوم است.

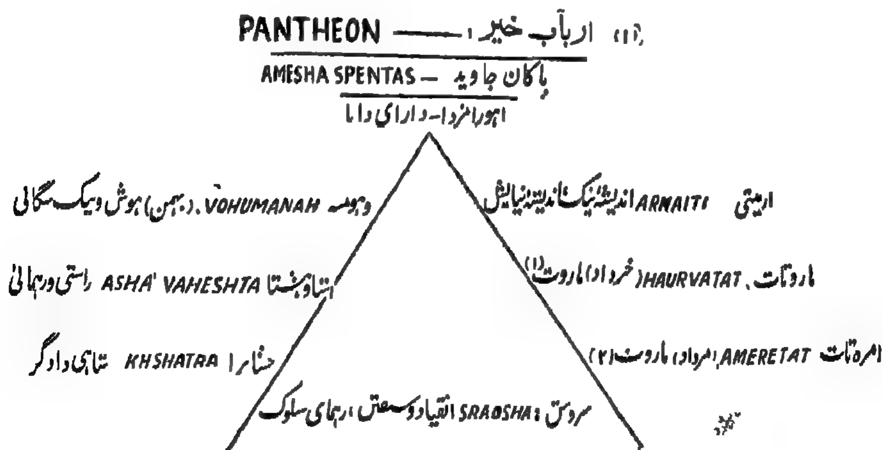
---

(۱) ممارچکری کاابل آیندهٔ چرخ بودا است چرخ هم ازچکر اشتقاق شده است. چرخ بودادائرهٔ بود مانند عرادهٔ گردونه که بیروں آن بشکل دائره و درون آن بشکل صلیب. که در هر جا ازقانون وعقیدهٔ بودا نمایندگی میکرد ونشان دولتی سلطنت های بودائی محسوب میشد همیں چرخ است که رفته رفته بمرور زمان (سیواسیکا) وبعدها چلیپا وصلیب شده است

و همچنین پارمنید پس نظریهٔ وحدت الوجودی مادی خود را از هر دو مکتب مذکور گرفته است

ارباب انواع یونان عیناً همان چیزی است که اصل آریایی آن درین سرزمین‌ها بوده و همین ارباب انواع است که زمینهٔ اشعار هومر و بار مثل افلاطونی شده ، وبار همان مثل (با اینکه ارسطو ازآن ها انکار و ناسپاسی میکند) مصدر تفکرات منطقی ارسطو گشته است .

اینک پس میگردیم بمطلب. اخلاق اوستا طوریکه گفتیم دوحلقه دارد (۱) اهل علیین یا ارباب انواع خیر Pantheon (۲) اهل سجین یا ارباب انواع شر Pandemonium حلقهٔ اول سه طبقه دارد. (۱) طبقهٔ پاکان جاوید (امشه سپنتاس Amesha spentas) که بحیث گروپ بردیگران ریاست دارند (۲) طبقهٔ کروبی Archangeles (۳) طبقهٔ معمولی و برهمین منوال است ترتیب حلقه های ارباب شر. که اینک لسته مختصری از آنها میدهیم



(۱) (۲) این دو کلمه درطی تطورات به کلده وآشور رسیده وآنجا بنام هاروت وماروت بجادو مشهور شده است .

طبقه کروبی MAJOR DEITIES

اردوی (Aredvi) حامی عالی (ناهید) طهارت وصفائی.

اشی (Ashi) مجازات ومکافات، جبیره.

آدر (Atar) فصاحت انهائی.

دینا (Daena) . دین وعقیده وایمان.

فرا واشی (Fravashis) . اساس نظام طبیعت وحیات .

سوما، هوما (۱) (Haoma) روح فتح وراستی والتیام وسرچشمهٔ سرور وتوانگری

هواری (Hvare) / میترا (Mitra) } حور، خورشید مطهر زمین و آنچه در آن است، دشمن ترس مخلوقات وچشم اهورا مزدا

ماه (Mah) . واسطهٔ زمین وآسمان درقبول اعمال واستحقاق ها، ودادن مکافات.

راشنو (Rashnu) موجب چیرگی وپیروزی

سپنتا مینیو (Spenta Mainyu) روح القدس، حقیقت آسمانها ووسیلهٔ بهشت

تیر (Tir) (عطارد) قاسم ارزاق

تشتر یا (Tishtriya) (شعری) دافع خشکی وجادو

وره ترا گنا (Veretragna) پیروزی وعظمت التیام وقوت .

حوارینه (Xvarenah) (جلال) فاتح شیاطین وروینده گیاه

(۱) هوما (هما) نوشیدنی است که در (ویدا) نام «سوما» ودر «اوستا» به کلمهٔ «هوما» یاد شده است اوستا میگوید این گیاه اولاً درکوه «هرهایتی» Haraiti یعنی «البرز» میروئیده واز آنجا «مرغ فرخنده» آنرا بکوه «اشکتا اپایری سینا» (Ishkata Upairi Saena) وکوه «ستاروساراء» «Staro Sara» یعنی ازکوه دیوارآسا به کوه سرسعدوبقرار گفتهٔ (نار بولومی) ازکوه البرزبه کوه غور بند، آورده است

چیزیکه ازین سرگذشت ها باقی مانده است همانا کلمهٔ «هما» است، که تاکنون این مرغ به فرخندگی خود ادامه میدهد، این همان مرغ است که تاج زرین شاهی را بفرق شاد «گوا تاء» نهاده وتاکنون سایهٔ بال آن فرخنده انگاشته میشود «هما» (Lammergeir) که آنرا (کرگس ویا عقاب ریش دار) نیزمیگویند ودر توریت بنام (استخوان خوار) (Ossifrage) یادشده است درادبیات مانیز مرغ کم آزار واستخوان خوار ومیمون معرفی شده است وچنان پنداشته میشده که این مرغ تخم آن گیاه را ازینجا به آنجا نشر میکرده (بقیه پاورقی درصفحهٔ ۲۰۴)

زروان (Zrvan) . (روزگار) ایجاد کنندهٔ راه و پل صراط (چنود)

ادا (Ada) (کیفر) نتائج اعمال .

اهورانی (Ahurani) موکل باران .

اما (Ama) قوت

انگهاری (Anghary) ما در پاک ' قدسیت .

انتاری ماه (Antare Mah) ماه نو

آپو (Apo) آب ' خیر ' روشنی ' عدالت

ارشتات (Ars t) صحت و استقامت .

ارتای فراوارت . (Artai Fravart) نیاگان پاک .

اسان (Asan) آسمان

(بقیه صفحه ۱۰۳)

دربارهٔ سوما مستشرقین نظریات دوراز حقیقتی داشته اند بعضی آنرا عبارت از افیون دانسته‌اند ، وبرخی آنرا عبارت از «هوم» نباتی که ازچانیان «ما ـ هوانگ» چینی (Ma Huang) که افدرین (Ephedrine) ازان گرفته میشود، دانسته اند؛ امابگمان من آرین ها «هوما » را روزی کشف کرده بودند که هنوز چوپان بودند وحیات زراعتی را کسب نکرده بودند، و چون گیاه «هوما» را درکوهها میدیدند و مرغ هما را نیز همیشه درفراز کوه ها به پرواز مشاهده میکردند ' گمان میکردند که تخم این گیاه را این مرغ نشر وزرع میکند، وازین معلوم میشودکه آن گیاه تخم های کوچک داشته که توسط بادتیت وتلقیح میشده است؛ که بگمان غالب عبارت از (ریباس) یعنی رواش باشد زیرا اقوام آرین سابق ازین گیاه نوشابهٔ میساختند وتا کنون این کار در سواحل و لگا ادامه دارد، زیرا درآنوقت ایشان ازدیگر میوه جات وحبوبات اطلاعی نداشته اند

شاید نام این مرغ قبل از آنکه به طفیل هوما به «هما» معروف شده باشد «سینا» بوده وکلمه (اپا ایری سینا) یعنی ما ورای پرواز سینا؛ باین احتمال اشارهٔ بارزی دارد، و ازین معلوم میشودکه «هما» درین جامعه توریت و اوستا اشتراکی داشته ، زیرا مرغ استخوان شکن نوریت وهمچنین طور «سینا» شاهد این امراست

چیز دیگری که از «سوما» تاکنون باقی مانده است «سمنو» و«سمنک» است وشاید «سمنک»را وقتی کشف کرده‌اند که بحیات دهقانی آشنا شده وطریقهٔ ساختمان «مالت» را دریافته وبذور را میگذاشتند که بیش زند وبعدآنرا نوشابه میساختند ویاازشیرینی آن کارمیگرفتند کنون نیز اکثر نوشابه های اروپائی ازمالت ساخته میشود، وازین است که تاکنون در مراسم نو روزی ضرور است که باید «سمنک»موجود باشد

اسنیا (Asnya) یکی از پنج نوبت روز

احشتی .(Axshti) آشتی .

ازوایتی . (Az uiti) سزا واری

بامیا . (Bamya) بامداد .

چشتا (Chishta) قوت ' دقت '

چشتی (Chishti) . فلسفهٔ دین ' علم دین ' فقه

طبقه معمولی MINOR DIVINITIES

دا تا (Data) (داد) قانون ' عدل

اریتی (Ereti) نیرو ' انرجی .

فراشتی (Frashti) فراست ' قابلیت تعلیم .

فراساستی (Frasasti) . شهرت .

فشراتو . (Fsheratu) سزاوار جزای نهائی .

هادیش (Hadish) وطن ' خانه .

هپتا ارنگا (Haptan inga) . (هفت نشان) بنات النعش دب اکبر .

هو جیا تی (Hujyati) . سعادت ' رفاه

هو شتی . (Hushti) . مسکن خوب

اش (Ish) . خواهش .

اشا . (Isha) . غیرت .

مترا . (Matra) منتر ' جادو ' دعا .

نما نیا (Nmanya) . رب النوع خانمان .

را مان (Raman) راحت .

ارا تا . (Arata) . موهبت .

ساوکا . (Saoka) . منفعت

توشنا ما تی . (Tushnamati) تأمل ' تفکر خموشانه ' مراقبه .

او په نــا ئی نا . (Upanayna) عنعنه ، توارث ، عادات قومی .

او په را تا ت (Uparatat) . علویت . فوقیت ، براعت .

او شاه . (Ushah) سپیده دم .

او شا ها نا . (Ushahana) بامدا دان .

اورائی ر یما (Uzayerına) . پیشس ، طهر ، بعد زوال .

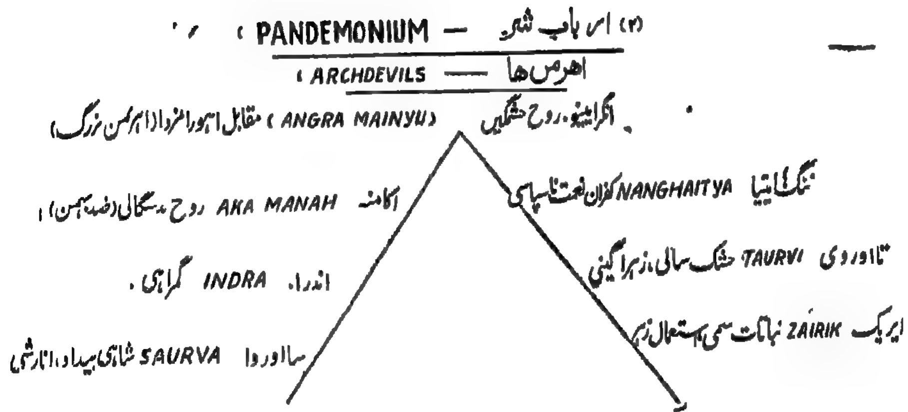
و ا نا نت . (Vanant) پیروری .

وا' تا (Vata) . باد .

وایاه . (Vayah) . ا ثیر .

یا اوشتی . (yaoshtı) عسرت .

زم . (Zam) زمین



شیاطین بزرگ MAJOR DEMONS

ایشما (Aeshma) حشم .

اژی دها کا (Azhıdahaka) (اژدها) نمونه وسمبول ظلم وسوء اخلاق .

دروع (Drugh) . دروع .

پیریکا . (Pairika) سحر چینی .

MINOR FIEDS طاغوت های کوچك

ایراش (Anash) چشم بد

اکاتاش . (Akatash) شر انگیزی ، همکامه آورینی .

اناشتاپانه (Anashtapana) . بی ثباتی ، تلون

اناحشتی . (Anaxshti) نفاق ، جنگ ، ناساز گاری .

اوشا (Aosha) . ویرانی ، تخریب .

اراایتی . (Araiti) . حرص

اراسك (Arask) رشك ، حسد

اراست . (Arast) ناراست ، کاذب .

اسروشتی . (Asrushti) نافرمانی ، تمرد ، عصیان .

اری . (Azi) آز .

بوش یاستا (Bushyasta) (چه خواهد شد ن ؟)لیت ولعل .

بوتی . (Buti) بت پرستی .

چشمك . (Chashmak) گردباد ، تسویل .

داوی . (Dawi) فریب ، دعا ،

فرازشت . (Frazisht) بسیار زشت .

فریفتر (Freftar) فریبنده

کاشوش (Kashvish) پستی قد و قامت .

کوندا . (Kunda) دیوانه گی

مهرکوشا . (Mahrkusha) مخرب و تباه کن ،

مرشوان (Marshavan) فراموشی .

میثوخت . (Mitoxt) . باطل . بی حقیقت ، هایی .

موش (Mush) موش .

ننگ . (Nang) سگ

ناسو . (Nasu) نعش، جسم مرده ،

نهیو (Nahıv) مهیب

نیاز . (Nıyaz) نیاز (احتیاج)

پیریمایی (Paıımatı) انکار .

پیتیشا (Patısha) ستیز ، عناد ، ضدیت ،

پوش . (Push) پوشیدن مال ، (محل) کتمان .

سهم . (Sahm) سهم ، (رعب) .

سپزگ . (Spazg) چغلی سخن چینی

تروماتی (Tromatı) نفرت

اوده (Uda) بیهوده ، (سخن بی موقع)

ورین . (Varen) شهوت .

وزاریشا . (Vizaıesha) موکل مرگ .

خوت دوشاغه (Xut Doshagıh) بخود مغرور بودن .

اینست حصهٔ از فهرست ارباب خیروشر که از بین قریبا دو صد نام انتخاب شد ، وما آنرا برای یک ملاحظهٔ سطحی نقل نمودیم تا اگر بتواند درراه نشوء وارتقاء فضایل وردایل اخلاقی روشنی بیندازد . هریك ازین عناوین شرح مطولی دارد که همه گوشه ها و رموز آن باانظریات و علاقهٔ ذات البینی آنها تفصیلا نمی خواهد که کنون جزء اساطیر است .

ولی همهٔ آن رموزار یك معرفت موضوعی اشعارمیکنند ، آری ، درآن وقت معرفت پهلوی موضوعی زیادتری داشته و همه معلومات آنروزه از صفات اشیاء اخذ میشده است؛ مثلا یکی از ردایل و یا ارباب شر کلمهٔ (حف) ، (حب) است که نمونه و مثال (کتمان) و (کمین) و (دسیسه) است ، والبته مستشرقین را بیك معمائی دچار نموده است ، زیرا نتوانسته اند اصل کلمه ویامظهر آنرا پیدا کنند، درحالیکه حقیقت این کلمه از (خفك)

حیوان پوستینی که‌درعوراات مایافت میشود وپوست گران بهائی‌دارد گرفته شده . این حیوان کوچك که‌دارای آن‌صفات است، حیوانی است که‌همیشه طعمهٔ روباه واقع میشود وهمان است که اوستاهم بمقابل آن روباه را استعمال نموده است. این کلمه تا کنون در بین‌ما بمرده‌است و کلمهٔ (حپ) را بهمین روح ومعنی استعمال‌میکنیم که برهمه‌معلوم‌است .

این اخلاق روزی سردست بود که انسان باطبیعت نزدیك‌تربود، و اهمیت اخلاق در آن بود که نبایست انسان از مخاوف طبیعت‌مامون باشد، خوف ازطبیعت بیشتر متوجه بمظاهر آن بود، مانند طوفان هاورلازل وامثال آنها یکی‌ازاز باب شر (سپنحا کریا) یا گربهٔ دبیاست که عبارت ازشپولك (اشپلاق) بادهای بند است ایشان عالم طبیعت راازخود وبمثل خود میدانستند وتخیل میکردند که آنهم گربه وحدهٔ دارد و از خیر وشرمتأثراست بعد ازخوف طبیعت بارخوف متوجه حیوانات بود، وصفات آنها را آنقدر قابل توجه میدانستند و آنهارادارادت آنهارا قوی‌ووسیع تصور می نمودند ، که‌مثلاً می ترسیدند مبادا موش بهانبان خورشید ویاماه نقمی‌برد وروشنی راازآن جانبردد ولی ترسی که‌از محیط اجتماعی‌خودداشتند باندازهٔ ترس‌ازمحیط طبیعی‌نبود، وهم آنقدر ها دراطراف امور اجتماعی دوربمی‌خورد بلکه بیشتردرباره زحم‌چشم‌وباجادو وامثال این‌خرافات‌بود، وماهم از نقطهٔ نظر علم اخلاق همین پهلورا مشاهده می کنیم، که شاید بتوانند در راه تطور اخلاق خدمتی کنند

و حقیقت اینست که باوجود اینکه اکثر مواد خام علم الاخلاق ، و حتی مابعد الطبیعهٔ امروزه ، دزین گونه افکار باستانی موجود است ولی‌آنطور مواد خامی است که کنون هیچ گاه قابل افاده واستفاده نیست وآنقدر مشوه و مغشوش و ناشسته وناتراش است که‌ممکن نیست ازآن تمتعی بردا شت

اگرچه فکرت خدادر نزد همه‌بند گان اوبوده است ، ولی‌هر معبودی خداشده میتواند، وهرمعبدی شاستهٔ جبهه‌سائی موجودی مانند انسان نیست. باید خدای را ستمین طرف نیایش انسان باشد وانسان راستین باید سراوار آن باشد که خدای را ستین را نیایش کند معبودی که‌درستودبوم معارضهٔ‌قوای طبیعت داخل کشتی شود، و بحیث یکی

ازایشان باهر کدام پنجه دهد، واز هر کدام یاری بخواهند، شایسته خدائی نیست، اینطور معبود در کیهان امور اخلاقی واجتماعی انسان دخلی کرده نمیتوانست. وهم در فهم طبیعتی که همیشه از آن درهراس بوده خدمتی نمیکرد، واینطور معبود نمیتوانست آنقدر نور دهد که انسان در روشنی آن بتواند ماهیت عقلی را که از آن انکار داشت بداند؛ وبالاخره نتواند معنی حقیقی حیات را که از آن تنفر میکرد کشف کند، اینطور مردم هرچند فکر کنند بازهم نمیتوانند بین ذات خود وآن موادی که در بین آنها زندگی میکنند فرقی قائل شوند. اگر بحال ایشان بدقت نظر شود، دیده میشود، که ایشان با عناصر مختلط ومنثوری که از هر گونه نظام عاری است، مخلوط اند، وخود را قهراً تابع یك مسخ دردناکی می یابند، که نمیتوانند از آن قوهٔ مجبرهٔ خود، نامی هم بگذارند، واز خود طوری بی خبراند که از هیچ چیزی وحتی از قوت خود وناعظمت خود ویا از طبیعت حقیقی خود مستشعر نمی باشند، ونااینکه برای نجات خود بدون از نفس خود از چیز استعانت نمی جویند، بازهم نمی توانند از یأسی که دارند بهمت ویا کرامت خود رجوع کنند.

جای بسیار امید بود که این ادب روان واین پایگاه بلند سخن ایشان که فوق آن در انسان سراغ شده نمیتواند، بتواند راه نجات را بایشان نماید، ولی متاسفانه آن هم بقول بارتلمی سانتهلیر « بحرار حرمن های در دوانده چیز دیگری نبود » ونتوانست چیزی نشان دهد که انسان را درشر بزرگترین نیندازد.

(۲) دورهٔ وحدة :- هزاران سال بگذشت وبشر در فکر آن بود که چطور زندگی کند، وبا محیط های طبیعی واجتماعی خود چه رفتاری داشته، وبا انسانها چه نوع سلوکی اتحاد نماید. مدتی در کائنات فکر میکرد که چطور واز چه ساخته شده؛ ومدتی هم بالاخره بخود آمده واز خود در خودٔ سوال میکرد. بعد از هزاران سال افکاری ازین طرف و آن طرف پیدا شد، وطوری که گفتم مکتب هائی در بلخ وبار در پارس کسب وجود نمود، تا اینکه رفته رفته انکشاف تخیل بشر سبب آن شد که فکر او نیز منکشف شود؛ وهمان بود که یونان بار اول چراغ فکر بشری را افروخت، واین تخیلات بشر را که از هر طرف دآ بحار رسیده بود، به محك انتقادی آشنا نمود تا که رفته رفته کلیات وضوابط وبالاخره فلسفه وعلوم و فنون را

از آنها استخراج نمود، وهمان بود که بار اول این مستخرجات فکری بشر، در اکادمی‌ها ولیسه‌ها در زیر رواق‌ها وبین باغ‌ها، زیر نظم ونسق آمده ونام های فوق مدون گشت، تا که شعبه های دانش ومکتب های فکری با دسته‌های پیرو وشاگرد خود بمیان آمدند.

درین شکی نیست این افکار که بیشتر شکل تخیلی داشت و طوریکه گفتیم زیاده بر مواد خام شباهت داشت، همین که به معمل یونان رسید، شکل پخته و منظم را بخود گرفته، وبعد از تحلیل وتجربه بشکل حقایق جلوه گر شد، وآن چیزهائی که تخیل گفته میشد اینجا صبغهٔ حقیقت را گرفت ولی ازطرف دیگرپهلوی قوت وجنبهٔ خدائی خودرا باخت، اگرمثلاً ارباب انواع، کوه البرز ویا اولیمپس را رها می کنند، وزیر بیرق مثل فلاطونی ویا کلمات خمس ایساغوجی می‌آیند، دیگر دارای روح خدائی وقوهٔ تحریکی شده نمیتوانند، مظهر علم شده میتوانند ولی مصدر ومرکز عقیده نمی‌شوند، روشنی می اندازند ولی رهنمائی نمی کنند، دانش میدهند اما جنبش نمی آورند، درحالیکه بشر بدوچیز محتاج است بمعرفتی که موجب علم است وبه جذبهٔ که مقتضی عمل است، وازین بود که بشر محتاج بود به فکری که بروح جذبه متکی باشد، ویا به جذبهٔ که بفکر مصیقل شده باشد، بلی ادیان خدا هم از مدتی است درین کار بود وآن هم برحسب سنت خدا راه انکشاف وتکامل رامی‌پیمود تا اینکه عقاید ملل ومدارس مواد خام خود را به یونان فرستادند و آن خام مواد مذکور بعد از تحلیل وتجربه و نقد وتبصره، افکار ومکاتبی را بوجود آورد، که بگروپ هائی تقسیم شدند تا بتوانند بمقابله ومعارضهٔ همدیگر بهتر سوریت شوند، وبیشتر تصفیه وتنقیه گردند، وهمان بود که رفته رفته تنازع للبقاء این مکاتب بانجا رسید که تقریباً به نقطه‌های مشترکی برسند، وبا گرفتن الهاماتی از ادیان آسمانی آن روز، مکاتبی را در اسکندریه وروم وشام بمیان آرند؛ وفلاطونی ویا فیثاغوری نونام نگذارند.

اینجا بود که فکر وتخیل، علم وجذبه، حدس وتجربه، کسب والهام، باراول بهم دست داده وبشارت دادند که دیگر فکر از الهام قوت الظهر میگیرد، وعقل از دل نور می یابد، درس ثقالت خودرا میگذارد وجذبه وحشت خودرا ترک میدهد، معبد مدرسه میگردد ومدرسه هم پر از روح زندگی میشود

ملی اسلام دروقتی آمد که شرایط آن مهیاشده بود . (طوریکه وجود ازعدم حاصل نمیشود ، علم هم ازجهل بعمل نمی آید) وقتی بود که صیت موسسات علمی یونان وروم واسکندریه وشام بهمه جاپرا گنده‌شده بود ، وهمه مردم درباره آن‌ها می شنیدند وبراله وعلیه‌این موسسات حرف ها زده‌میشد، اینطور نیست که علوم و اکتشافات برعامة‌الناس اثری ندارد ؛ واگر اثر مستقیم علمی و تدریسی نداشته باشد، دراین شکی نیست که اثر انعکاسی قوی تری دارد ، مثلا کشف آتش دردات خود کشف‌عمیق علمی و کیمیاوی بود ، وهمین مبدأ بود که چشم مردم را بطرف نور وظلمت و بار بطرف خیر وشر اخلاقی وبعداً جانب حب وبعض دینی بیشتر بار نمود که متعاقبا کشف «سوما» بار عقیدهٔ لذت را چاشنی عقیدهٔ روشنی ساخت ، وبمقابل نور وظلمت ، خیروشر ، عقیدهٔ دیگری را از فکرت لذت والم نیز بمیان آورد ، واین وقتی بود که اقوام آریائی کوچی بودند وحیات چوپانی داشتند ، ولی وقتیکه باراضی گرم ونرم پایان شدند وبنای حیات دهاتی را گذاشتند به کشف تازهٔ رسیدند که‌عبارت از کشف «گردونه» باشد . این کشف هم نزد ایشان مانند کشف‌آتش، تاثیر بس‌تحریکی‌داشت، واین کشف نه‌تنها درحمل ونقل ایشان تاثیری‌داشت ، بلکه‌درجنگ‌ها هم خدمت نمود وبرشکوه فرماندهان ایشان افزوده درآرد‌نمودن دانه ورشتن تاروپود ایشان دستیاری ها نمود ، تارفته رفته ازروی اشتراك مدار ومحور به عقیدهٔ نجومی قوم همدست شده تاثیر خودرادرعقیدهٔ دینی و فلسفی زمان و مکان انداخته ، وبار بدائره اخلاق سرایت نموده فکر تکامل را بمیان آورده واخیراً در دورهٔ انحطاط منجر باین شد که مشتی ریاض را بنام جوگی بمیان آرد .

پس نظریهٔ خیر وشر مثلا ، اگر ازیك پهلو جالب نظر خوش بینانهٔ عامة الناس شده بود ، ازپهلوی دیگر خود ، لذت جوئی والم گریزی مسرفانهٔ قیروانیها موجب نفرت بعضی‌ها نیز شده‌بود ، همچنین اگرزواقی‌ها مردم‌متدهد وعمیقی بودند ولی کبریاء‌ونخوت وهم رهبانیت‌ایشان چیزخوشگواری‌نبود ، انسان که‌طبعا درجستجوی چیزی‌است‌وهمیشه‌از محیطهای‌خودانعکاساتی می‌یابدوالهام‌میشود ، بهر کیفی که باشد ازموسسات‌اجتماعی‌وحتی

علمی خول و خوش خود بی اثر و بی علاقه می ماند. عامه الناس امروز شاید از ماهیت و برو گرام بهائی احزاب سیاسی امروز واقف نباشند، ولی بطور انعکاسی میتوانند از سود و زیان اجتماعی آنها حرف بزنند، و همچنین فارموله های آتوم شاید حتی به اکثر علماء معلوم نباشد اما نظریهٔ اجتماعی آن نزد همه کس باز است وحتی در دکان ها و کوچه ها و رهگذرها، مردم درین باره صحبت میکنند، ودر پهلوهای اجتماعی آن اظهار نظریه می نمایند، درحالی که از فارمولهٔ کیمیاوی آن نیز بی انعکاس محض نمانده اند.

پس قرن ششم میلادی دورهٔ تاریک ودورهٔ بدوی بشر نبود، بلکه دورهٔ پخته گی فکر ودرحقیقت دوره ایست که بعد از آن فکرت دیگری در بشر نیامده است. دورهٔ بود که تقریباً همهٔ مکاتب فکری اساس خود را گذاشته وحتی همه شکل های حکومت معرفی شده بود، وتمام این افکار درهر جا نشر وتبلیغ می شد، وهر کدام در عین حالی که نظر ز نمائی می کرد حالت انتقاد نیز می گشت. مکاتب لذت مثبت شوق و نشاط داشت، ولی همجیت وبهیمیت بار می آورد. مدارس لذت منفی، زهد وعفاف وقدسیت داشت؛ ولی آ ئینهٔ فتور وخمود وجمود را بروی مردم می کشید. مکتب های خیر و کمال خیلی عالی بود وعنوان های خیلی جلی داشت ولی زیر آن عنوان آنطور یك غموض و ابهامی بود که حتی خود انسان را نزد خودش معمائی می ساخت که قابل حل نبود.

افکار از بس که پخته شده بود آنطور شکل متبلور را برای خود گرفته که سرحدات آن از سرحدات ممالك مستحکم تر بود ومشکل بود کسی بتواند بین سرحدات این افکار بوفقی بعمل آرد، تصور می کردند که این ها فارموله های عالم طبیعت است وقابل آن نیست که کسی در آن دست زند. تنها فلاطونیه بود که برای این توفیقات مژده می داد.

درین وقت بود که از مرکز یك دائره، که اطراف آن را این مکاتب گرفته بود اسلام ظهور کرد، وچون عیناً بر وفق مأمول مردم وبر طبق آرزوی شان بود بشدت وبعجلت از طرف مردم قبول شد. اسلام پیش از همه بحث نظری بر فضائل ابن احت وبر فضائل امامی فلاطون وباقی لست ها عبور نمود و چون حقیقتاً همهٔ فضایل، فضائل

بودند وهمه را فطرت مشخص ومعرفی نموده بود، لاجرم همه را تصدیق داد . ولی دید که بعضی ازین فضائل شکل مقاولاتی دارد وبعضی دیگر دراثر آن بمیان آمده است که بیشتر منافع بشر را رفع کند مثلا ایفای وعد، صبغهٔ مقاولاتی دارد وسخاوت متضمن این است که دیگری باید بار منت بردارد، (واسلام ازین نقطه‌نظر مستشعر است) پس درسر فهرست فضائل ومقدم بر همهٔ آن‌ها فضیلت دوستی را گذاشت، ولی دوستی می‌بایست دوجانبی دیگری داشته باشد، یکی این که بر بشر رنگ عائله بدهد ودیگر اینکه دوستی ازشوائب لذت ومنفعت پاك شود وتماماً در اثر فضیلت باشد، وازین است که آن دوستی ومحبت را بنام برادری دین وعقیده یاد کرد اگر مثلاً شخصی نسبتاً کمتر عفیف ویا کمتر شجاع ویاعادل ویاداسته باشد باز هم یقین است که نسبت به برادر خود نسبتاً بیشتر عفیف وبیشتر شجاع وبیشتر عادل ومحتاط خواهد بود پس فضیلت برادری وآن هم دراثر یك فضیلت عالی (فضیلت مسلك وفضیلت خدائی) خیلی سزاوارتر است که نسبت برفضائل امامی افلاطون بیشتر امامی باشد ودر باقی فهرست هاهم مقدم شود .

اگر افراد بشر واقعاً برادران همدیگر شوند، طبیعی است که بشر ویا جامعه حکم عائله را می گیرد، وآنگاه ازبسیاری دردسر هانجات می‌یابد واگر ژرف دیده شود این‌هم یکی‌از غایه های جوهری‌واصلی اسلامیت است، زیراهمهٔ این مقاولات واین قوانین ودساتیر برای آن است که فقدان برادری راجبیره کند واین ظالم ومظلوم حائل آید ولی عائلهٔ که محبت دران حکمرانی میکند محتاج بهیچ قانون و حتی فضیلتی هم نیست زیرا محبتی که در اثر فضیلت باشد سرهمه فضیلت ها وهم جامع همهٔ آنها است .

مشکل دیگری که ازین مکاتب نشئت نموده بود عبارت بود از تردد واختلاف اینکه غایهٔ اخلاق چیست ؟ لذت‌است یامنفعت‌ویاسعادت؟ خیراست ویا کمال؟ اگر انسان بهانسینیت‌مطلق خیروشر نظر کند وازچرخ وچنبرا حصاری تناسخ سر بیرون کرده بتواند، وهم سرحدات مکاتب فکری‌یونانی وورومی‌راماسد سد یأجوج ناقابل عبور نداند، آنوقت یقین است که‌این غایه‌هارا نیز ازیکدیگر بکلی مغایر وبیگانه خواهدشناخت زیرا اینطور نظرهای دوبین‌میتوانند حتی بین الفاظ مترادف نیز فرقی ایجاد کنند . وازطرف دیگر تعبیرات

ومصطلحات ایشان است که این الفاظ را آن مفهوم هائی که ایشان باین الفاظ داده اند مومیائی و بلکه متحجر نموده است ، ولی اگر ماغایهٔ اخلاق را در اتحاد شعوری با خداوند بشناسیم و بکوشیم تا این اتحاد را در تخلق باخلاق الله حاصل کنیم ، آیا همهٔ این غایه‌ها باهم جمع نمی‌شوند ؟ این تخلق معنی رهبانیت و قطع علاقه از اساس را معنی نمیدهد . بلکه بالعکس مارا در اعماق مجاهدات اساسی دعوت می کند ، تخلق باخلاق الله میگوید که باید تعطیل را بحدود راه ندهیم و پیوسته بکوشیم ، وچون خلق کرده نمتوانیم پس باید بعمل خود از خلق نمودن خداوند پیروی کنیم وعمل خودرا انکارهٔ خلق نمودن خداوند بشماریم ، خدا که فعال مایرید است ما هم باید ارادهٔ خودرا به فعالیت دنبال کنیم . اگر زارق شده نمی‌توانیم لااقل میتوانیم که سخاوت معقول و مقدور خود بصفت رازقی خداوند تشبه نمائیم . اگر احکم الحاکمین نیستیم بقدر مقدور خود عدل وعدالت را درهمه کارهای خود کارفرما می‌شویم درین جا است که فضائل برای خود مثلی پیدا می کنند که صدها درجه از مثل فلاطونی قوی‌تر و فوبم‌تر است ولذا فضائل از شکل مرعوب خود بیك شکل قدسی ارتقاء می‌جویند ، پس آیا فضائل درین صورت از کم و کیف خود می کاهد که نتواند مانند فضائل ارستیپس جالب لذت شود ویا مانند اخلاق بنتام جاذب منفعت گردد و یا مانند دیگر مکاتب ، سعادت ویا کمال را بدست بیاورد . لذات حسیسهٔ مواج ، که انسان را بسواحل قانون و یا سنگلاخ های الم متصادم می‌سازد ، حتی از طرف ابیقور وبنتام نیز طرد شده بود . ولی نظریهٔ تخلق باخلاق الله هیچ گاه به لذت ومنفعت و سعادت مشروع مخالفتی ندارد ، و او که آنرا غایهٔ مستقیم واولی حیات هم نشناسد وقتیکه ما فضائلی را باین قدسیت وپاکیزگی مالك شویم و هر فضیلت‌ما یك مینو تی از اخلاق خدا گردد ، طبیعی است که این فضائل تنها جزء فلسفهٔ اخلاق نیست که خشك وجامد وبدون جذبه باشد بلکه دو قوهٔ دینمك دیگری مانند جذبهٔ دین وعاطفهٔ مابعد الطبیعه «الهی» هم دران منحرب می‌شود ، واین طور فضائل بشتر میتوانند زمام اراده را بدست بگیرد ، وسلوك را بیشتر اخلاقی وبیشتر فاضلانه وبیشتر لذیذ و گوارا بسازد . پس اینطور فضائل قدسی و آسمانی بیش ازان چیزی که درصحائف یونان بود

در سلوك تاثیر دارد، و تاجائیکه بوسع انسان تعلق دارد سعادت را بالا تر ازان چیزی که ارسطو سنجیده بود، تامین کرده می تواند .

دربارهٔ خیر؛ بهترین نویسندهٔ که درین باره خیلی‌ها بلند رفته وخیر را در رأس فهرست مثل قرار داده است، افلاطون است . ولی کسون کارما باخدا است که مثل افلاطون خیلی پایان وخیلی زمینی است . ماخیر را درخدا می جوئیم و خدا است که مرکز عدل ومرکز علم و مرکز یقین است .

دربارهٔ کمال هم کمالی که نه گفته مولانای جامی «دروهم ناید» همانا اتحاد شعوری است باخداوند، واینجا است که کمال هم مانند خیر قلهٔ بلند ترین ونهائی ترین خودرا اشغال می کند، واینجا است که سعادت وخیر و کمال بیش ازسه کلمهٔ مترادف نمیگردند .

این همه چیزهائی است مربوط باین نشأه ولی سعادت وخیر و کمال وهمچنین لذت ومنفعت پهلو های درخشان تر وصافی تر وجاویدتر ومقدس تر خود را دران جائی دارند که هیچ دردی ازطبیعت درجام آن زندگی نیست

می‌ماند معیار ومحرك وسند اخلاقی که اتحاد شعوری بنده باخداو تخلق با خلاق او تعالی همهٔ این مسائل را هنوز از مسائل خیر و کمال و سعادت روشن تر میسازد .

قرآن، علم اخلاق (Ethics) را بنام حکمت یاد کرده و بر هر دو شعبهٔ نظری وعلمی حکمت اطلاق نموده است . شرك نیاوردن بخداوند تنها یك قضیهٔ نظری نیگماه و بنظرفی نیست که نتواند یك مسئلهٔ محتمل ومشکك علم نظری شود . این مسئله ایست که همهٔ علوم نظری بآن متوقف است . وهمین کلمه وحدت و وحدانیت خدا است که همه علوم مثبته وقانونی را وحدت داده ومخصوصاً علم اخلاق که اگر این مثال اعلای خیر و کمال در دیباچهٔ اخلاق نباشد این علم چیزی میشود که باید روی خود را بمجراب های مادی لذت ومنفعت بگرداند، وحدت ووحدانیت خداوند اولین مبدأ حقیقی و بدیهی تمام علوم نظری است

ولی رعایت حقوق والدین ومیانه روی رفتار وغیره اجراء حکمت عملی است .

وازطرف دیگر قرآن بهرسه پهلوی علم اخلاق پهلوی فلسفی و جنبهٔ علمی وجنبهٔ فنی آن نیز اشاره میکند، شرك نیاوردن اولین وبلندترین مسائل فلسفی آن است . واینکه میگوید،

« شرك ظلم بزرگی است» گویا علماً فلاوبی وضع میکند که شرك وحدت را از بین می برد و نبودن وحدت منافی نظام است ونظامی که موجب عدالت طبیعی است که نبودن آن عملاً بمیان آمدن ظلم است وانکه می فرماید (درزمین به کبر و ناز قدم مزن) نفی اخلاق اشاره میکند که کساری، عملی است.

بازقرآن میفرماید کسیکه حکمت باو ارزانی شده است گویا خیر کثیر را دریافته است، این خیر کثیر همان Summum Bonum (خیر اعلای) متداوله است که از قدیم غایه نهائی اخلاق شناخته شده است ولی کلام خدا و نه خیلی ها وافی تر و بلیغ تر است، زیرا خیر اعلی را حکیم رواقی عقلی محض تصور میکند و از پهلوی جسمی آن صرف نظر می نماید، وشخص ابیقوری پهلوی جسمی آنرا میگیرد و به پهلوی عقلی آن کاری ندارد، ولی کثیر که تعدد دارد، هر دو پهلو را در بر میگیرد عقلی وحسی، روحی وجسمی، دنیوی واخروی در حالیکه خیر درقاموس قرآنی روح تفصلی دارد و فضیلت وعلویت همیشه دران مضمر است

ارسطو وقتیکه سعادت را شرح میدهد وبا اینکه سعادت متصوره او ولو که باحیات تأملی اوهم ملحوظ شود بازهم آنقدر ارزشی ندارد که ارسطو آنرا مانند امور الوهیت ارسطح ستایش بالا تر می برد وشایان خیرت واستعجاب وبیا یش میداند. ولی در کلام حق، شخصی که به اخلاق موهوب گشته (مثلاً لقمان) وطبعاً دارای خیر کثیر شده است، باانکه این خیر کثیر بارها ارسعادت متصوره ارسطو عالی تر وقدسی تراست بازهم قابل حیرت نیست وبلکه باید داربدهٔ آن خدا وند خود را سپاس گذاری کنند نه تنها ازینکه دارای این خیر کثیر شده است، بلکه ازین جهت که خدا وند او را سزاوار کسب اخلاق کرده واو باین وسیلهٔ شریف توانسته است که خیر وکمال وسعادت دوجهانی را احصال نماید.

قرآن اخلاق را بیشتر جنبهٔ علم النفسی میدهد ونفس انسا نرادر سورهٔ «شمس» چیزی مانند عالم کبیر می‌شناسد. درحالیکه کائنات زنده ومنظومه شمسی را زیر این گنبد مینا تصویر میکند و بهریك ازاجرام علوی وحالات زمانی ومکانی صفت و خاصیتی

را منسوب می‌نماید، نفس انسان را در مقابل آنها بیشتر به تقویم و تسویه متصف می کند واورا مستعد آن می‌شمارد که فجور و تقوای خودرا خودش مستقیماً بطور الهام و حدس درمی‌یابد

درسورهٔ «لقمان» ، راشاره می کند که فصلت حق‌شناسی وسپاسگذاری (وبالجمله همه فضائل) از خارج وبرای خارج نیست بلکه از نفس وبرای نفس است، و هم اینجا اشارهٔ واضحی است که اخلاق فریضهٔ وجدانی است که در حیطهٔ «شاید» است وامر دینی محض نیست که درمنطقهٔ «باید» نباید، وارس روهر کس که این وظیفه‌را اجرا میکند برای نفس خودمیکند وخداوند بی‌نیاز است. وهم تعلیم شکر توصیه است به حیات متفائلانه، که باید انسان در حیات خود متفائل باشد نه متشاءم

باز دراین سوره از زبان لقمان به پسرش توصیه می کنند که شرك نکند و موحد باشد و این خود اشاره ایست باینکه باید اثنینیت و تعدد از مبادی اخلاق و دین بر خیزد هیچ چیز بذات خود خیر مطلق و شر مطلق نیست بلکه باید جانب تفاؤل گرفته شود ، و بهمه چیز ها باید بنظر خیر دید . استعمال ما است که چیز را جنبهٔ خیر وشر میدهد . اگر در مبدء اصلی اخلاق وحدتی نباشد چطور ممکن است که بتواند باشیاء نظمی بدهد . نظم عبارت از نوع وحدتی است که باشیاء داده می شود . دودنیای متضاد را چطور میتوانیم باهم آشتی دهیم ، واگر این آشتی را ندهیم چطور میتوانیم در نفس خود آشتی ایجاد کنیم مملکت هائی که زیاده از صد ملیون نفر نفوس دارند ، بحیث یك واحد قیاسی‌شناخته میشوند واین وحدت را نظمی بروی کار آورده است که آن نظم خودش روح وحدت و درحقیقت خودش واحد است .

خدا ، نه تنها خالق کائنات است ، بلکه فقط همین عنوان خدائی و خالقی او آنقدر بزرگ ومقدس است که این کائنات هزارپاره را رنگ و حدت داده است .

سپس دربن‌سوره ، نفس را از جنبهٔ اجتماعی نشان میدهد و وظائف او را در حلقهٔ اول وقوی‌ او کوچك اجتماعی اویعنی حلقهٔ عائله تعین میکند طوریکه اگر سنگی در حوضی می افگنیم اولین حلقهٔ موجی که در اطراف آن موضع تشکیل میشود

حلقه ایست که قوی‌تر و کوچک‌تر و هم عمیق‌تر است، و باقی حلقه ها یکی بعد دیگری در ماورای آن تشکیل شده میروند، که رفته رفته عمق خود را کم میکنند. و همین طور در عالم اجتماعی حلقهٔ عائله حلقهٔ اولین است که باید وظایف اجتماعی بار اول اینجا تشکیل و اینجا مشق و تمرین شود

و باز به ثبات عقیده اشاره می کند یعنی عقیده باید کورانه و از پدر و ما در ویا محیط اجتماعی تعلیداً اخذ شود، ولی با آن هم حق انسانیت حق خدا گفته است وا گر پدر ومادر و باهردو خود را از راه دین واخلاق دارای حتمی بسازند باز هم حق انسانی وبشری خودرا دارند وباید این حق ایشان احترام شود. ودرین اشارهٔ دیگری است که اخلاق مانند قانون و شریعت در نقمحه و حتی ظاهر عمل بما بیافته است، اخلاق متکی در بیت است و بت را بدون خداوند دیگری نمیداند و ازین است که سرو کار اخلاق و مرجع آن بخداوند است و خداوند است که حساب این کار را میگیرد و بندگان را به نتائج اعمال ایشان تنبیه می کند وحتی کوچک‌ترین چیز از علم او پنهان نمی ماند و آن را آشکار می سازد

بعدازین بوظایف انسانی که درمقابل خدا رند و درمقابل برادران خود دارد امر می کند ولی بزرگترین وظائف انسان بمقابل انسان‌ها باز وظائف اجتماعی اخلاقی است که عبارت از امر معروف و نهی منکر باشد و همین وظایف است که قابل ذکر است و همین وظایف است که علاوه در تشویق کسب فضائل به نشر آن نیز توصیه میکند و باز بوظیفهٔ بزرگ اخلاقی خودش توصیه میفرماید که درمقابل این وظایف صبر وثبات و استقامت را بمقابل هرمصیبت از دست ندهد و این را از امور مهم و خطیر بشمارد

وباز برعونت و تکبر که دوردیلت بزرگ وعام نفسی واجتماعی است مخصوصانه اشاره می کند و جهلاء را مورد سخط خداوند می شناسد. نهی ازین دو صفت نفسی و بار اجتماعی علامهٔ خصوصی است در پرورش روح دیموکراسی زیرا دران وقتیکه چین قبای قیصر وطرف کلاه کی ازهمه چیز بیشتر جالب نظر بود، و صنادید عرب با سما تورها و شوالیه‌های روم آنرا تاثید می کردند دران وقت، آری دران وقت، تنها و طیفهٔ یک

صحیفهٔ آسمانی بود که درمقابل دوردیلت قوی وعام ورایج ترش روئی و گردن کشی
که تنها نشانهٔ جبابره آن زمان بود ' باین قوت و متانت حمله و غلبه کند .

درجائیکه در رفتار و صدا به میانه روی امر میکنند که نصاً مشکو بد . در رفتار خود مقتصد باش و از صدای خود کم کن ! ولی اشارهٔ درباره سلوك میانه روی و طرنقهٔ اوساط توصیه می کند و این خود اشاره است بهمه فضائلی که او ساط اند و همچنین دربارهٔ صنعت وجاه هم به میانه روی امرمیکند زیرا این اوراط است که بعدازحرص ثروت مادهٔ وعمناً موجب تباهی روح است واینجا اشارهٔ دیگری همهست واین امراشاره میکند که وسط بر حسب مسافت وتناسب ریاضی نیست .زیرا در مشی امر به اقتصا د می کند که تا اندازهٔ به نقطهٔ مابینی نزدیك تراست ولیدر بارهٔ صوت امر بفرو آوردن می کند یعنی میخواهد کهصوت هنوز ازحد وسط پائین ترآید وبطرف تفریط نزدیك تر شود زیرا صوت وصیت هردو علامهٔ خود نمائی است وطبعاً جالب ریاوخود پرستی است .

این است فهرستی که قرآن دربارهٔ فضائل اخلاقی داده است کهخوانندهٔ عزیز میتواند آن لسترا نه تنها بهلیستهٔ نویسندگان یونانی که آن دوره رفته ولیسته هایشان بعقیده نویسندگان تازه کهنه شده است ' بلکه بالیستهائی که نویسندگانِ تاره بر طبق زمانهٔ خود داده اند مقابله کند و ببیند که آیا در عرصهٔ سیزده قرن اندك تغییری درمورد تطبیق آنها روی داده ' وهنوز هم بارها از این لیسته های قرن نوزده و بیست بهتر وواقی تر وبعصر جدید مطابق تر نیست؟.

اینجاست کهعظمت علم اخلاق دیده می شود واینجاست کهمی بینیم علم اخلاق بزرگترین ومستوعب ترین مبادیرا درخود گرفته و بهم اساسی چطور توانسته است بین علم النفس وبین ماعبد الطبیعه اینچنین رول بزرگ ومقدس را بازی کند .

(۳) دورهٔ مدرسی ما : دو حقیقتی است که باید از ان انکار نمود

یکی این که نهضت علمی جدید چیزی است که باید فصل آن را باز وپا قایل شویم ' دیگر این که باید فصل دورهٔ مدرسی وبلکه قرون وسطی رامرهون نهضت اسلام بدانیم' قرون وسطی یگانه مولود فلاطونیهٔ جدیده و اسلام است که ملل نصرانی اروپا در ان

چندان اثری نکرده اند وتنها «اوریلیوس آگستین» است که سه وسیم قرن بعد میلاد توفیقاتی بین فلاطونی و دین نصرانی نموده است .

ازرمان آگستین مذکور تا قرن دهم اروپا (اواخر قرن سوم هجری) این حصه قرون وسطی رابنام دورهٔ پدران کلیسا Patristic Period یادمی کنند . که درین دوره بدون احتمال دادن به آگستین دیگر چیزی که قابل غور باشد دیده نمیشود . روح فلسفه همان است که در فلاطونیه دیده میشد بفرق اینکه در فلاطونیه او ومکاتب یونانی علم فی ذاته مورد بحث وفحص قرار میگرفت واینجا به تبع عقائد دینی . درین دوره اخلاق مظهر مخصوصی ندارد وحصهٔ نظری آن تابع روح اقانیم است وحصهٔ عملی آن رهبانیت .

نصرانیت باینکه بیش ازپنج قرن بتاریخ اسلام سبقت دارد باز هم نشر نصرانیت از نشر اسلام خیلی ها سبقت نمی کند زیرا نصرانیت قرون اولی خودرا درخفا و حیات زیر زمینی سپری نموده است؛ نشر نصر انیت تقریباً بانشر اسلام همدوش وهم آغوش است وهم اکثر نویسندگان ایشان درحجر اسلام پرورش یافته اند .

دورهٔ مدرسی اروپا عبارت است ازدورهٔ مدرسی اسلام . زیرا اروپا ازقرن دهم تا دورهٔ نهضت فکری اروپائی تماماً بر تعالیم نویسندگان شرق و اسلام بودند و بدون سرمایه‌های علمی بغداد واندلس وبلخ وطوس وامثال این ممالک دیگر بضاعتی نداشتند .

دورهٔ مدرسی اروپا مولود دوچیز است یکی نشرعلوم ومعارفی که از اندلس شروع شده وبشدت بقلب اروپا نفوذ میکرد ویکی هم تماس صلیبی ها که بمرکز بزرگ ثقافت اسلامی یعنی بغداد راه یافته بودند

موضوع بزرگ وروح مطلب دورهٔ مدرسی اروپا این بود که فرفوریوس Porphyry درمقدمهٔ ایساغوجی سوال میکند که « آیااجناس وانواع حقائق واقعی است ویا تصور ذهنی محض است؟ » دراثر این سوال فرقه هاپیدا شده ومخصوصاً دوفرقه بمقابل یکدیگر ایستاده شدند فرقهٔ اولرا فرقهٔ « اسمی » (Nominalism) میخواندند. ایشان عقیده داشتند که کلیات وجود حقیقی ندارد وفقط جزئیات است که دارای حقیقت است .

درحقیقت بدون من وتو واحمد ومحمود واین است وآن چیز دیگر حقیقی وجود ندارد که بحث نوع ویا جنس شامل همهٔ این اشیاء باشد واین مفهوم کلی سیری است که فقط موجود ذهنی است نه موجود خارجی این فرقه است که دورهٔ مدرسی ارسطوئی را بمیان آورده است

فرقهٔ دیگر که با طبقهٔ « رآلیسم » (Realism) شهرت دارد، معتقد است که کلیات وجود خارجی دارد واین مثلاً بدون از زید وعمر ... یك وجود حقیقی جداگانه را مالك است، واین فرقه است که تمام دوره های افلاطونی معرفی شده است وهمین مناقشات است که بعضی اوقات نوبت باهم نبرد آورده است که چندان اهمیتی ندارد

«هگل» دربارهٔ دورهٔ مدرسی، در کتاب خود موسوم به «اختصارات تاریخ فلسفه» میگوید: «فلسفهٔ مدرسی مذهب مشخصی نیست. ونمیتوان آنرا مانند مذهب افلاطونی ولا ادری مانند شکاك ها محسوب نمود، اسمی است مبهم که در آن مسائل بسیار است بیش از یکهزار سال پیچیده است».

دورهٔ مدرسی درباره اخلاق چیزی ندارد الا همان مسائلی که از بغداد ویا اندلس بصورت ترجمه به آن رسیده است، مانند که تعالیم وتراجم اسلامی ایشان را بپایهٔ رساند که در اواخر بتوانند از یونان مستقیماً ترجمه نمایند وآنها مانند البرتس Albertus واکویناس (Aquinas).

پس دورهٔ مدرسی بمعنی کلمه، دوره ایست که مولود دنیای اسلامی است که در بغداد واندلس وباقی مراکز اسلامی بوجود آمده وخودرا باروپا رسانده است این دوره ایست که بین دوره های علمی دنیا این امتیاز را دارد که گویا بار اول است که یك امپراطوری بزرگ به همه حکمت وثروت خود مشکوشید که بضائع علوم را از همه جهات عالم بیك مرکز جمع کند، وهم بار اول بود که از اقصای شرق وغرب، انواع علوم، باقیافه حقیقی وعباء وردای رسمی خود در (بیت حکمت) بغداد، روی بروی میشدند، وزانو بزانو می نشستند، وباهم مصافحه ومعانقه میکردند.

وتطبیق می‌شدند وهیچ شك نیست که این نهضت واین امتزاج علوم، موجب خود موجب آن شد که دورهٔ رنسانس دراروپا شروع گردید

زیرا دراندلس (اسپانیه) اروپائی‌ها بامسلمان‌ها تماس نزدیکی داشتند وعلماء اروپائی در نزد مسلمانان رسما وبطور شاگردی درس می‌خواندند وهمین وقت بود که حرکت قوی وپرحرارتی برای نقل کتب عربی بزبان لاتینی که زبان علم وادب قرون وسطی اروپااست پیدا شده بود، بدرجهٔ که اکثر کتب این رشد تا کنون در زبان لاتینی حفظ شده ونسخه‌های اصلی عربی آن ازبین رفته است مشهورترین شخصی که درین راه خدمت می‌کرد (ریموند Raymond) است که دران وقت از سنه ۱۱۳۰ الی ۱۱۵۰ مطران طلیطله بود زیجمعیتی تاسیس نموده بود که کتب علمی وفلسفی‌را ازعربی بلاتین ترجمه کنند، وهمان بود که مهمترین کتب فارابی وشیخ الرئیس هم بلاتین ترجمه شد، وهنوز ازین کار سی‌سال نگذشته بود که منطق ارسطو که توسط جمعیت مذکور از عربی ترجمه شده بوددرپارس داخل نصاب تدریس گردید

اروپائی‌ها درحقیقت بعلوم یونان بسه‌دوره آشنا شدند. دورهٔ اول همان است که فلسفهٔ یونانی وکتب‌علمی‌را ازعربی بلاتین ترجمه کردند، دردورهٔ دوم خود ایشان مستقیما ازیونانی بنای ترجمه‌را گذاشتند دوره سوم دوره ایست که شروح وتعلیقات علمی وفلسفی عربی بلاتینی ترجمه می‌شود

درسال ۱۲۱۵ میلادی فریدریك‌دوم بامسلمانان درسیسلی وهم‌درشام در جنگهای صلیبی تماس پیدا نموده، وارافکار وعادات وعقاید ایشان چیز های زیادی اخذ نمود، بدرجهٔ که مورخین میگویند که فریدریك بفلسفهٔ اسلام محبت زیادی داشته وشبههٔ نیست که نامبرده لغت عربی‌راخوب‌میدانسته واز کتب‌علمی‌وفلسفی‌عربی بخوبی استفاده میکرده است. فریدریك درسنه ۱۲۲٤ میلادی درناپلی‌جمعیتی‌را برای نقل وترجمهٔ‌علوم وفلسفهٔ عربی گماشت، که‌بزبان لاتین‌عبرانی ترجمه کنند، تاعلوم مذکوردراروپا نشرشود. واز طرف‌دیگر فریدریك مذکور میکائیل سکوت رابه‌طلیطله فرستاد که شروح ابن رشد را که برآثار ارسطو نموده است، ترجمه کند، که‌این کار انجام‌شد

قبل از این نیز حصهٔ بزرگی از کتب ابن سینا از عربی ترجمه شده و در اطراف سنه ۱۲۰۰ میلادی در پاریس زیر درس گرفته شده بود.

در قرن ۱۳ میلادی تمامی کتب ابن رشد به لاتین ترجمه شده لاعدهٔ کمی که از ان جمله (تهافت التهافت) که ابن رشد برد (تهافت الفلاسفه) غزالی نوشته است، که این کتاب در قرن ۱٤ ترجمه شده است

مرکز مهم تعلیمات فلسفه ابن رشد در دار العلوم پولو سا و دار العلوم پادوا Padua در ایطالیا بود که از انجا بباقی حصص ایطالیا و اروپا نشر می شد و تا آخر قرن هفده دوام داشت،

اشخاصی که در نهضت فکری جدید اروپا قیام کرده و فعالیت کردند، مردمی بودند که متعلمین همین مکتب بودند، خواه مستقیم و خواه بالواسطه. راجر بیکن مبر و ف هم از ین قبیل است که تحصیلات خود را در هسپانیه نموده و فلسفهٔ ابن رشد را آنجا درس خوانده است، چنانچه که آثار علماء اندلس در مولفات بیکن مذکور بخوبی دیده میشود فصل تجربیات Optics کتاب او اقتباسی است از کتاب ابن الهیثم.

حاصل کلام همان است که لیکی Lecky میگوید: نهضت فکری نتوانست که در اروپا قد خود را راست کند، تا تعلیمات خود را از کلیسا به مدارس نقل نداد و تا وقتی که علوم اسلامی و افکار یونانی واستقلال صنعتی، سلطهٔ کلیسا را از پای نینداخت

بهر حال ما از بحث بیرون شدیم، بحث اینکه دورهٔ مدرسی اسلام چطور تاسیس شد و با دوره مدرسی اروپا قرون وسطی و در نهضت فکری اروپا چه علاقه و چه تاثیری داشت، بحثی است که از موضوع ما خارج است و مجلدا تی میخواهد که آنرا شرح دهد. ولی چیزیکه ما اینجا گفتنی داریم این است که دورهٔ مدرسی ما باوفرت ترجمهٔ همهٔ علوم یونان و حتی علوم شرق، باز هم دربارهٔ نقل و ترجمه کتب اخلاقی قدری مقصر دیده میشود و سبب آن هم معلوم نیست.

میبدی شارح هدایت الحکمه میگوید. که (شریعت محمدی ص) وظیفهٔ حکمت عملی یونان را بوجه احسن ایفا نموده است که احتیاجی بآن نمانده است، ولی بهتر بود که میگفت. (اخلاق محمدی ص) زیرا که اخلاق محمدی ص نعم البدل اخلاق یونان شده

میتواند ، طوریکه شریعت محمدی ص نعم البدل نو امیس و یا جمهوریت فلاطون و یا سیاست و نظام ارسطو شده است .

اگر گفته شود که‌این اخلاق‌مخالف مبادی‌دین است هم‌وجهی‌ندارد زیرا اخلاق یونان از بین تمام علوم و فلسفهٔ یونان تنها چیزی است که بمبادی دین چندان اختلافی ندارد. چیزیکه‌بمبادی دین و کلام اسلامی سخت مخالف است همانا علوم طبیعی یونان است که به‌پیمانه‌وسیع بزبان‌عربی ترجمه‌شده و کنون دربین‌علوم‌متداوله‌درس‌داده میشود .

بلی ! شاید حکام مانع نشر این کتب اخلاق بوده اند ، که واقعاً کتب اخلاق یونانی حداً مخالف سلوك ایشان بوده است . اگرچه ابوزید حنین بن اسحق عبادی مترجم معروف ، ادب کبیر Magna Moralia ارسطو را در (بیت حکمت) دورهٔ طلائی مامون الرشید ترجمه نموده ، که کنون ازبین رفته است . و بروایت بعضی ها مترجم مذکور «اخلاق نیکوماکوسی» ارسطو را نیز در دوازده کتاب ترجمه کرده و آنرا کتاب‌الاخلاق نامیده است، ولی معلوم‌نشد که دو کتاب دیگر آن ازکجا آمده است، زیرا که اخلاق نیکوماکوسی درده کتاب است وشاید بعقیدهٔ بعضی ها دو کتاب دیگر آن عبارت باشد از ادب کبیر ارسطو که این اثر ذاتاً عبارت از دو کتاب است . ولی نزدیك بصواب روایت ابن الندیم است که کتاب مذکور را فرفوریوس دردوازده‌مقاله شرح داده واسحق بن حنین (پسر حنین بن اسحق مذکور) شرح مذکور فرفوریوس را که بر کتاب اخلاق ارسطو در دوازده مقاله نوشته است ترجمه کرده است که شاید دو مقاله دیگر مربوط بمواد شرحی و توضیحی بوده است .

چیزی که یقین است این است که اسحق بن حنین (یعنی پسرحنین بن اسحق) شرحی را که تیمستیوس Themistius بر اخلاق مذکور نوشته است از یونانی بسریانی ترجمه نموده وشاید بعربی هم ترجمه کرده باشد .

فارابی از همهٔ این اثرهای سه گانهٔ ارسطویعنی . اخلاق نیکوماکوسی وادب کبیر وهم از فلسفه اخلاق یودیمس ، باخبر بوده وخودش نیزشرحی بریك‌حصهٔ این کتب نوشته است، که‌این جملهٔ اخیررا ابن الندیم نیز تصدیق می کند. علامه ابن رشد نیز اخلاق

نیکو ماکوسی را شرح نموده‌است. ابن‌الحمار متولد درسنه ۳۳۱ کتابی دراخلاق ترجمه نموده که می‌گویند اخلاق ارسطو بوده ونیز کتابی در «دوست‌ودوستی» نوشته‌وهم کتابی در سیرت فیلسوف تالیف کرده که شاید این دواثر اخیر اونیزصبغهٔ اخلاقی داشته است.
وهم ابوالفرج عبدالله الطیب ابن الطیب شرحی بر کتاب اخلاق ارسطو نوشته است. کتاب دیگری‌را که از سریانی بعربی ترجمه نموده نیز مال ارسطو است.

یعقوب کندی فیلسوف عرب رسالهٔ دراخلاق نوشته است ونیز رسائل ذیل که به یعقوب کندی منسوب است صبغهٔ اخلاقی دارد.

رسالهٔ «تسهیل سبل فضائل» رسالهٔ «رفع احزان». رساله «تنبیه بر فضائل» رساله «خیر فضیلت سقراط». رساله «الفاظ سقراط»

احمد بن‌الطیب شاگرد کندی‌موصوف نیزاین دورساله را نوشته که در مقولهٔ اخلاق می‌آید: «کتاب آداب ملوک» وکتاب «جلساء ومجالست». می‌گویند: ابن زرعه کتابی را دراخلاق از سریانی ترجمه نموده است. عمر بن الفرخان کتابی نوشته وآنرا کتاب المحاسن نام گذاشته وشاید کتاب اخلاقی بوده‌است.

ابوبکر محمد بن زکریای رازی بنام «سیرت فاضله» کتابی دارد که طبعاً باید کتاب اخلاقی باشد. ونیز رسالهٔ بنام. «عادت بالاخره طبیعت میشود» دارد که شاید آن کتاب جنبهٔ طبی هم داشته ولی از روح اخلاقی نیز نباید عاری بباشد. اثر دیگری نیز بنام «لذت» دارد ومعلوم نیست که کدام پهلوی لذت را زیر بحث گرفته پهلوی اخلاقی آنرا ویا پهلوی طبی آنرا.

اگرچه ازبعضی ازین اثرها چنان معلوم میشود که حکام به ترجمه ونشر این کتب مخالفتی نکرده باشند ومخصوصاً که بعضی ازین مترجمین عضو وجزو «بیت‌الحکمت» حکومتی بوده اند. وهم یقین است شاهانی مانند مأمون بدون تشویق علوم دیگر شیوهٔ نداشتند ولی ازطرف دیگر این سوال بمیان می‌آید که این تراجم مذکور چه‌شد وبکجا رفت؟ درحالیکه کتب مترجم راجع بباقی علوم اینقدرها ازبین نرفته است. واین سوال هم سوال فوق‌را تائید میکند که سوسایتی اخوان الصفای قرن چهار هجری (قرن دهم عیسوی) چرا خفیه کار می‌کردند وچرا همه اشاعات ایشان زیر زمینی است؟ زیرا که

اکثر نوشته جات ایشان عبارت است از اخلاق یونانی که طبعاً بحکومت های آن دوره ناسازگار بوده است . و قتیکه انسان بعضی کتب اخلاقی ما را مطالعه می نماید و پیش آمد مواهبی را با حکام وقت دقت میکند، میداند که دهشت تا چه اندازه حکم فرما بوده و ترس نه تنها بر اثر مولف بلکه در اخلاق مولفین تاثیر بسیار عمیق و اساسی داشته است، تا جائیکه انسان این کتب اخلاقی یونانی را مشاهده می کند و حالات حکام ما را می خواند، بطور یقین میداند که این اخلاق با آن سلوك بهیچ صورت یکجا شده نمی توانسته وممکن نبوده که حکام بچشم بار نگذارند که اینطور اثرها ، ولو که ترجمه هم شده باشد نشر و توزیع گردد، مخصوصاً که نوشته جات فلاطون بیشتر متوجه سیاست است با فلسفهٔ اخلاق .

میگویند قوانین فلاطون توسط حنین بن اسحق و همچنین توسط یحیی بن عدی زیر مطالعه آمده ولی معلوم نیست که ترجمه شده است یا نه ؟ .

از کتاب های پلوتارك کتاب الریاضة در تمرین اخلاق و فضیلت توسط قسطا ی بن لوقا ترجمه شده است .

کتاب ادب الصبیان پلوتارك توسط ابوعمر و یوحنا بن یوسف به ترجمه رسیده و این کتاب به فلاطون نیز منسوب شده وشاید بین نام پلاتو (فلاطون) و پلوتارك (فلوطرخس) التباسی بعمل آمده باشد .

از مکتب فیثاغورس کتاب (اشعارزرین) Carmina Aurea را عرب ها ترجمه نموده اند ولی بهتر است این کتاب را جوامع الکلم بگوئیم ، عوض اینکه اخلاق بخوانیم .

شیخ ابن مسکویه طوریکه دائرة المعارف اسلامیك میگوید، رسالهٔ بسیار مرغوبی را بنام Tabula Sebtis حفظ نموده است که از مکتب رواقیون Stoics است .

یك رسالهٔ اخلاقی منظم دیگری که میلان بیشتری به اسلوب فلاطون دارد و بنام (معاتبات النفس) در بارهٔ ارجاع روح نوشته شده است و گاهی آنرا به هرمس ترسمجستس Hermes Trismegistus نسبت میدهند ، و هم گاهی ابن ابی اصیبعه آنرا به سقراط و گاهی هم به فلاطون منسوب می کند ، و گاهی هم کدام نسخهٔ قلمی آن زیر عنوان

«زجرالنفس» به‌ارسطو نسبت داده می‌شود، کتابی است که هویت آن مجهول است، ولی بعضی آن را اثر مسلمان‌ها دانسته و آنرا به‌جمعیت اخوان الصفا نسبت میدهند.

چندین رساله دروصیت موجود است که یکی ازانها نام رساله سیب (التفاحه) موسوم‌است این رساله به‌سبك کتاب (فیدون) افلاطون بطور سوال وجواب بین‌ارسطو در حال مرگ و شاگردان او نوشته شده وازین رو آنرا به ارسطو نسبت میدهند ولی کار ارسطو نیست، ونه هم ارسطو دروقت مرگ اینطور کاری کرده است.

رسالهٔ دیگری تالیف علی بن رضوان متوفی ۴۵۳ هجری که مولف شرح حال خود را درین رساله نوشته و یك فصل را وقف اخلاق و سیاست نموده است، نیز بارسطو منسوب شده، یعنی که ارسطو این رساله‌را برای سکندر ابن فلیپ نوشته باشد.

این‌ها مردمی بودند که‌در راه ترجمه کار کرده اند حالا‌بیائیم دربارهٔ نویسندگان اخلاقی اسلامی نظری بیندازیم. تاجائیکه دیده میشود طوریکه ماد ر باقی شعبه های علم وفلسفه مردان نامی وقوی داشته‌ایم، درفن‌اخلاق آنطور کسی نداریم. مثلاً بوعلی درعلم مابعد الطبیعه وفارابی درمنطق وجابربن حیان در کیمیا ومحمدبن زکریا در طب وغیره، بلی؛ بعضی ازین‌علما برای اینکه‌مجموعهٔ علوم‌حکمی‌را در خود جمع کنند باین شعبهٔ علم هم‌نظری انداخته‌اندوآنرا بحیث یك جزء آن مجموعهٔ علوم حکمی فرا گرفته اند که درین باره بازمراجعه می کنیم وبعضی عنوانها را معرفی می‌نمائیم.

عنوانهائی که برای کتب‌اخلاقی خودداده‌اند چنان‌معلوم میشود که‌قریحهٔ بران نگماشته‌اندوغالباً دراطراف سه‌عنوان است: کتاب‌الاخلاق، تهذیب‌الاخلاق، مکارم‌الاخلاق وهیچ کدام ازینطور کتب‌بطورمجموعی گفته نمیشود که‌عبارت ازفلسفه‌منظم‌اخلاق باشد. البته ازفلسفهٔ اخلاق عاری نیست ومجموعه ایست ازفلسفهٔ اخلاق ونصایح دینی و امثال وحکم، ونیزدربارهٔ دستهٔ ازفضائل بحث می کنند.

چنان معلوم میشود که‌اولین کسی که دربارهٔ فلسفهٔ‌اخلاق درزبان عربی نوشته است ابن المقفع‌مترجم کلیله ودمنه‌است وبعدازان نویسندهٔ‌اصولی این‌علم همانا جمعیت اخوان الصفا‌است وبعدازان ابن‌مسکویه وسپس محقق طوسی وبعدازان محقق دوانی.

ولی امام حجة الاسلام محمد غزالی را نمیتوان نویسندهٔ اخلاق گفت ملکه امامی است در اخلاق که بکسی پیروی نکرده وسبکی دارد که مخصوص خود او است و علمی که تماماً متکی بر مبادی قویم دین و اجتهاد عمیق خود او ست او شخصی است که بمبادی واسمی یونانی عقیده ندارد.

بعضی از نویسندگان فلاطونی میباشند، مثلاً رساله معاتبات النفس اگر واقعاً اثر اسلامی باشد میلان بیشتری طرف مکتب فلاطون دارد وبالعکس اثر مسکویه بخوبی دیده میشود که به فلسفهٔ مشائی تمایل زیاده تری دارد بعضی ها هم مانند امام ماوردی تمام اخلاق مجموعهٔ روایات دینی را با مضامین ادبی یکجا نموده و برخی هم دساتیری را که برای طبقهٔ مخصوص بوده بنام مثلاً اخلاق امراء و اخلاق صوفیه وغیره نام گذاشته اند.

ولی چیزی که اکثر نویسندگان اخلاقی اسلامی بران متحد اند این است که بعضی فضائل را نسبت به بعضی دیگر برگزیده ومقدم دانسته اند. امثال عزلت، رضا، ضبط زبان، بی علاقه گی بامور اجتماعی، صبر، کتمان، که این کار محض بواسطهٔ فساد محیط اجتماعی ایشان بوده که طغاة وملوك الطوایف بنیاد اخلاق را از بیخ و بن بر کنده بودند، ورنه دین مقدس اسلام بیش ازهمه ادیان وبیش از انچه مبادی اولی واصلی اخلاق رنگ اجتماعی دارد احتماعی تر است، در اسلام فضائل فوق نیز بمانند باقی فضائل از طریق اوساط خود ملحوظ است نه از طریقهٔ افراط و یا تفریط مطلق، یعنی در عزلت ورضا وضبط زبان باید طریقهٔ اعتدال واقتصاد و بالاخره طریقهٔ اوسط را محافظه کنیم، نه اینکه این کلمات را بطور مطلق در نظر ودر عمل بگیریم.

نویسندگان مدرسی اسلامی، درباره دسته بندی فضائل و نظریهٔ اوساط تقریباً با یونان هماهنگ اند وهمان منزلهٔ بین بین افراط و تفریط را گرفته اند، دربارهٔ سعادت هم به ارسطو نزدیك تر اند وقریباً همه شان سعادت را مانند ارسطو غایهٔ اخلاق شناخته وهم اکثراً این سعادت را بمثل ارسطو بحیات تاملی کشانده اند، و برخی از ان هم بالا رفته و بسعادت شکل خیر و کمال داده اند، فارابی دو رساله دربارهٔ سعادت دارد که روح آن تشویق بعلوم وحیات تاملی است

فارابی نسبت به شیخ الرئیس در بارهٔ اخلاق الهام بیشتری دارد وحتی که کتب اخلاقی ارسطو را دیده و بر بعضی ازان حواشی هم نموده است اثرهای فارابی بیشتر شکل یونانی و دارارسطوئی دارد نسبت بباقی تراجمی که از سریانی واز فلاطونی و شده است .

درمجموعهٔ که مانند باقی تاسوعات نویسندگان زیر کتاب است دو رسالهٔ از فارابی لردمن است که دو رسالهٔ آن یکی بنام (التنبیه علی سبیل السعادة) ودیگرش (تحصیل السعادة) است . سعادت در رسالهٔ اول فقط مستقیماً متوجه است بحیات تاملی ومخصوصا علم و بالاخص منطق. دررسالهٔ دوم شکل یك مدینهٔ فاضله است که سعادت دران مدینه بیشتر از پهلوی معارف آن ملحوظ میشود تا از پهلوی عدالت ویادیگر فضائل اجتماعی

شیخ ابن مسکویه متوفی ۴۲۱ هجری رسالهٔ قشنگی در بارهٔ علم اخلاق دارد . حقیقتاً کتابی است درعلم وفلسفهٔ اخلاق که فضائل دین مقدس اسلام را هم بحیث پیرایه‌های قشنگی دران بسته است بدون بعضی ازانحرافات جزئی که شاید درا ثناء نقل وترجمه ازین زبان بآن زبان بعمل آمده باشد این کتاب میتوت مختصری است از کتاب اخلاق نیکوماکوسی ارسطو که دربعضی حصه‌ها بوضاحت بیشتری حرف میزند مخصوصاً در باره عدل توریمی و اصلاحی . نظریهٔ سعادت او هم مانند نظریه سعادت ارسطو است که حیات متاملانه را سعادت قصوی میداند. ابن مسکویه از خود دربارهٔ سعادت نظریهٔ مخصوصی هم دارد که سعادت هرشخص را در خور استعداد خودش میداند . وآخرین درجهٔ سعادت بنظرش تخلق باخلاق الله است یعنی چون فعل خداوند مقصود بالذات است وماورای فعل خداوند غایهٔ دیگری نیست شخص متخلق باخلاق الله هم در فعل خود نفس فعل را غایه میداند وبه نتیجهٔ آن نظر نمی کند وبطوری که فعل خداوند مربوط و معلق ووابستهٔ خارج نیست وبذات خود قائم است فعل مردمتخلق باخلاق خداوند نیز بحسب نفس فعل است به نظر بخارج فعل و نتیجه. و این خود نظریه ایست که کانت قریباً بعد ازهشت صدسال آنرا تعقیب می کند .

بنده رسالهٔ ابن مسکویه را آنقدرساده و بسیط وخوب ومفید یافتم که آنرا جدا گانه ترجمه نموده ام که شایقین آن باصل نسخه آن رجوع کنند وازین سبب تفصیل بیشتری درین باره ضرورت نیست .

دورهٔ مدرسی‌ها حقیقتاً دورهٔ درخشانی است و بااینکه درموضوع اخلاق قدری فقیر است امادر باقی شعب علوم وفلسفه ودرآداب وفقه وفتاوا و کلام' آن‌قدر دائره وسیعی دارد که گمان نمی‌رود که گریبان علم قبل ازان‌اینقدر وسعت داشته است ولی دورهٔ مدرسی اروپا هیچگاه باین‌دستگاه نرسیده وبااینکه‌دورهٔ مدرسی‌ها دراخلاق‌دائرهٔ وسیعی نداشته بازهم حصهٔ ازین بضاعت اگر باروپا رسیده باشد

دورهٔ مدرسی مـا نیز دارای اختلافاتی شده است ولی این اختلافات دربـارهٔ موضوعاتی است که مربوط بخود ما است واینطور نیست که یکی ارسطورا تعقیب کند ودیگری افلاطون را . اختلاف‌دربن بوده که آیا انسان مجبوراست یامختار ؟ استطاعت باعمل است یاقبل از عمل . صفات خداوند عین ذات است یا غیرذات ؟ که میتوان این اختلافات‌را بااینکه جزئی‌است اختلافات عقلانی‌وفلسفی نام‌نهیم . نوع دیگر اختلافات بیشتر جنبهٔ اجتماعی دارد و مربوط است به انتخابات ومطالعهٔ شخصیات . که اختلافات نوع اول موجب تمرینات فکراست واختلافات ثانی محرك آرادی رأی . اول الذکر نظررا وررش می‌داد وثانی الذکر به‌عمل‌تحریص‌میکرد' ولی‌مبادی اخلاق همیشه ما نند مبادی اصلی دین بدون نزاع بوده وهیچ اختلافی دربین واقع نشده است .

معتزلی‌ها بیشترعقلیون Rationalism وخوارج بیشتر نقلیون Traditionalism بودند و باقیها هر کدام در بین این‌دوحد عقل ونقل ' مفکوراتی داشتند و برای اسناد دلالات برهـانی‌می آوردند .

مادربدو این فصل دورهٔ‌مدرسی‌خودرادورهٔ (بین-بین)معرفی‌نمودیم وتادرجهٔ‌حق بجانب نیزمیباشیم' دربن‌دورهٔ‌دراکثرمباحث‌حدوسطی ومرتبهٔ(بین-بین)ملحوظ شده‌است، دربارهٔ جبر واختیار هم حق این‌است که انسان نه‌مجبور مطلق‌است ونه‌هم مختار مطلق ' مجبوری است مختار ومختاری است مجبور . دربارهٔ صفات هم نه عین ذات است و نه هم غیر آن . دربـارهٔ عقل و نقل هم بین ' بین است . مبادی عقل را در طریقهٔ استقراء وتعلیل وبطور قیاس وبرهان تعقیب میکند وهم‌مبادی واوامروحی ومثالیت پیغمبر را نیز محترم می شمارد. وهم آراء عمومی را ازنظر نمی اندازد' واین ها را ادله چهار گانه می‌شمارد.

درباره اخلاق، طوریکه قبلاً اشاره نمودیم، ثنویت مطلقی در عقاید باستانی بلخ موجود بود که بادرجهٔ درهٔ هررا کلیتی تاثیر بارزی نموده بود، وازان است که در فکرهای مانندی یونان هم خیر وشر بطور دو عنصر متضاد ملحوظ میشود ولی اسلام دیگر اهرمنی را نمیشناسد که بتواند بایزدان پاك معارضه کند، اگر شیطان بحیث یك عنصر شری معرفی میشود، یك مخلوقی است ضعیف نه اینکه شریکی است بخداوند یکتا و بی‌همتا، پس آن خیری که بمقابل شر شیطان ایستاده میشود ذات واجب نیست که او تعالی ازین چیزها بری ومتعالی است، بلکه شیطان ازان شری فوق‌الطبیعی میماند که در وجود انسان است، پس خیر انسان عبارت است ازعقل والهام او، وشر اوعبارت ازشهوات اواست که شیطان را تقویه می کند، پس شیطان شری است در مقابل خیری که جزء انسان است ویا جزئی است ازشر انسان،

وازین رو درماهیت اشیاء شری موجود نیست؛ و کائنات تماما ازمبدء و منشائی سرزده که تماماً خیر است وهیچ عنصری ازشر دران وجود ندارد، شری اگر پیدا میشود تنها دراثر ظروف وطرز تعاطی اشیاء وبالعرض است «شاید چیزی را زشت شمارید که نسبت بشما خیر باشد وشاید نیك بدانید چیزیرا که برای شما و نسبت بشما شر است» اگر شما درین کلام حکیم غور میکنید دو دلیل محکم درباره نسبیت خیروشر بدست شما می آید یعنی خیروشر دو نسبت بشما پیدا می کند یکی آن نسبتی که بخودی حسی شما دارد که ازان نقطه کراهیت ومحبت را حس می کنید، ودیگرش آن نسبتی است که به خودی حقیقی شما دارد، که آن خودی هرچیز رابه وقعش دیده وهیچ شر کراهتی آنجا وجود ندارد، وحتی شیطان هم شر بالذات نیست زیرا که شرارت او دراثر عصیان است وحتی شیطان حضرت پیمبر بدست او مسلمان شده است. ماهیت شراب، آب انگور است که ظروف آنرا شر ساخته ولی اگر سرکه می شود ویا طروفی بما نند محمصه بوجود می آید باز شر می رود. قمار وربوا نیز عملی است، ولی شرایط و حالات وعدم تناسب عدلی آنرا شر ساخته وهر وقت این اسباب ظالمانه بار تناسب عدلی خود را احصال کند وصبغهٔ تجارت را بگیرد، بازهمان ماهیت اصلی آن که خیر است اعاده می شود.

پس خیر دراینجا دومفهوم پیدا می کند یکی خیر عالی ترین که بمقابل خود شری ندارد وهمه اموری که خدائی است ازین قبیل است ، زیرا که گفتیم . طاغوت نمی تواند که مقابل ویا معارض ذات باری تعالی شود ، وازین رو خیر عالی ترین عبارت است ازان اموری که صبغهٔ الهیاتی دارد . مفهوم دیگر خیر عبارت است از ان خیری که درمقابل شهوات وخدعات است که البته شرنفس وشرشیطان می تواند بمقابل آن ایستاده شود واین چیزی است که نسبتاً سطح پایان تری دارد که اینطور خیر شایستهٔ آن نیست که بتواند موضوع سلوك مثالی انسان شود وآن خیری که می تواندموضوع اخلاق اسلامی شود همانا خیر اعلی است که صبغهٔ کمال را گرفته و در مقابل خود شری ندارد . نه شرعادی معمولی و نه همشر سافل ترین .

ولی اخلاقیون دورهٔ مدرسی که اخلاق را درس داده اند آن را نسبتاً شکل وصبغهٔ یونان آورده اند وخیر وشر را بحیث دوغایهٔ متضاد اعمال ودو ملکه ودو حالتی که یکی فضیلت ودیگری رذیلت شمرده میشود شناخته اند اما نه اینکه مانند اوستا و یا میتالوجی یونان خیر وشر را در ما بعد الطبیعه برده وآنجا هردو را بحیث دوقوهٔ متضاد بشناسند گویا دورهٔ مدرسی ماخیر وشر را در اخلاق ازپهلوی علم المعنی آن قبول می کند ، که در جنبهٔ مابعد الطبیعی اخلاق خیر وشری وجود ندارد و آنجا خیر است وخیر اعلی . واین است بس بینی اخلاق دورهٔ مدرسی ما .

تن و جان را دو تا گفتن کلام است تن وجان رادوتا دیدن حرام است

(٤) شیخ الرئیس ابوعلی سینا: دارای رسالهٔ کوچکی است که قریباً دوازده صفحه قطع کوچك دارد وشیخ خواسته است بااین بیت عزل پرکن اضاف مجموعهٔ حکمت خودرا تکمیل کند وشاید شیخ روزی باین فکر افتاده وچندساعتی بکتابی از کتب اخلاق نظر افگنده واین چند صفحه را نوشته است

اگرچه شیخ الرئیس درعلم وملکه فلسفهٔ اخلاق ذوق عمیق داشته و همیشه از بین عبارات آن ،حقایق اخلاقی بهزیبا ترین قیافهٔ ما بعدالطبیعی چهره نمائی میکنند ومخصوصاً در کتاب اشارات او که میتوان گفت این کتاب او گوشهٔ نظربسیار تیری جانب اخلاق داشته است ومخصوصاً نمط هشتم آن که در بهجت وسعادت است که نمط نهم حتی

د هم آن نیز ازروح اخلاق خالی نیست ولی مارهم این رسالهٔ اومحض ازین جهت بمیان آمده که فرح اخلاق رانیز درمنطقه البروح فلسفه خودخالی نگذارد. شیخ میگوید: «مهم این است که باید بدانی که هرانسان نفوس مفطور است که مصدر افعال جمیله است وعین همین قوت است که مصدر افعال قبیحه نیز می گردد. اخلاق نیك و بد همه اکتسابی است وممکن است اگرانسان خلقی را حاصل نکرده باشد نتواند آنرا برای خود حاصل کند؛ وهرزمانی که انسان بخلقی تصادف کرد وآنرا حاصل نمود میتواند که باراده خود ازان خلق منصرف شود ونقیض آنرا بگیرد چیزی که انسان توسط آن برای خود خلقی حاصل می کند واگر خلقی هم نداشته باشد؛ توسط آن چیز آنرا کسب می کند؛ وباهم توسط آن ازخلقی که بآن تصادف نموده است منتقل میشود؛ همانا عادت است. مرادمن ازعادت فقط این است که یك چیزرا بارها دریك مدت درازو بدفعات نزدیك تکرار می کنیم؛ گویا خلق نیك وخلق بد هر دو مولود عادت است.

پس باید بگوئیم آن چیزهائی که اگر بآن عادت نمودیم دارای خلق نیك میشویم ولیز آن چیزهائی که اگر بآن معتاد شدیم دارای خلق بد می گردیم؛ عبارت است از اعمال اشخاص نیك وبد. پس حقیقت این است که اعتیاد ما بعادات خلق نیك ویا خلق بد؛ نمودن ما است بافعال اصحاب اخلاق نیك ویابد؛ وهمچنین است حال مادرفنون مثلاً حذاقت در تجارت وقتی به انسان حاصل میشود که بافعال تاجرحاذق عادت کند وهمین طور رذائت در تجارت بانسان وقتی رخ میدهد که به فعل تاجر رذئی معتاد گردد. طوری که ما درا صحاب سیاسات نیك وشاهان بافضیلت دیده ایم که ایشان اهل شهررا باین وسیله که آنها را با فعال خیر متعود می نمایند اخیار میسازند؛ وهمچنین صاحبان سیاسات بد و شاهان متغلب که برشهر ها چیره شده اند؛ اهالی را توسط تعود باعمال شر؛ اشرار می کنند.»

ولی روشن است که آن افعال باید افعال متوسط باشد؛ زیرا که اگر متوسط باشد وپیش ازحصول خلق فاعلیتی داشته باشد؛ یقین که خلق محمود را کسب خواهد کرد؛ واگر فعالیت آن بعد ازحصول خلق مذکور باشد دران وقت خلق مذکور را اخلال آن حفظ خواهد نمود. واگرفعل ازانچه شاید ونباید است زیاده ویا کم باشد واین فعل قبل ازحصول اخلاق جمیله موجود باشد در آنوقت موجب کسب اخلاق رذیله میشود واگر بعد از حصول اخلاق جمیله موجود شود؛ موجب زوال آن اخلاق نیك می گردد. واین است چنین

حالی که در امور بدنی است مثلاً اگر صحت موجود باشد باید حفظ آن کوشید و اگر موجود نباشد باید باکتساب آن توجه کرد، وچیزی که موجب اکتساب آن است اعتدال است درطعام وتعب وباقی چیزهائی که نزد فن طب معلوم است، که اگر این چیزها متوسط باشد صحتی را که هنوز حاصل نشده است حاصل می کند واگر صحت قبلاً موجود باشد این چیزهای متوسط آنرا حفظ می نماید.

وطوریکه چیزهای متوسط دران اموری که انسان در ان کسب صحت و یا حفظ صحت می کنند و آن چیزها بواسطه ابدان اداره میشود، آن چیزها بواسطه امکنه وازمنه هم بتقدیر وتعیین می شود. زیرا چیزیکه نسبت به بدن زید بصورت معتدل گرم است ممکن است عین آن چیز نسبت به بدن عمر و زیاده تر گرم باشد وهمچنین چیزی که در زمستان برای یك بدن باعتدال گرم باشد، شاید آن چیز نسبت به عین این بدن در تابستان هیچ رنگ اعتدال نداشته باشد. همین طور است توسط در افعال، که بحسب زمان ومکان وبحسب کسیکه فعل ازو صادر شده وبحسب کسیکه فعل برای او بعمل آمده وبحسب آنچه که از فعل بعمل می آید، تفاوت می کند، وطوریکه طبیب وقتیکه دید بدن بطرف حرارت مائل است آنرا بطرف برودت سوق میدهد وبالعکس ماهم وقتی که دیدیم که نفوس ما بطرف نقصان مایل است آنرا بطرف زیادت تشویق می کنیم وبالعکس، تاوقتیکه آنرا توسطی که آنرا معین نموده ایم متوقف می سازیم یعنی نفس را بجانب مخالف آن چیزی که خودرا بآن یافته ایم متعود میسازیم، وباید زمانی هم برین کار ادامه دهیم وموازنهٔ خودرا بوقت بسیار درازی جانب مخالف میلان اوراطی ویا به ربطی معنوی خود استوار سازیم، تاوسط ویاچیزی که نزدیك آنهاست بدست آید.

اینرا هم باید دانست که وظیفهٔ نفس انسانی تنها این نیست که فقط درك معقولات کند بلکه نفس بمشارکت بدن، دیگر اعمال و وظائفی سرداز د که موجب سعادات اوست بشرطیکه بوفق عدالت باشد معنی عدالت این است که نفس بین اخلاق متضاد از اشتها وعدم اشتها وازغضب وعدم غضب واز تدبیر حیات وعدم تدبیر آن توسط کنند. خلق هیئتی است که برای نفس ناطقه درانقیاد وعدم انقیاد آن به بدن حاصل می شود زیرا علاقهٔ که بین

نفس وبدن است طبیعی است که بین هردو فعل وانفعالی بوجود می آورد . بدن باقوای خود خواهش مند انفعالی است و نفس باقوای خود آررو مند افعالی است که مخالف افعال بدن است . گاهی می شود که نفس بدن رامی راند وهم گاهی می شود که خودرا بآن تسلیم می کند . وقتیکه بدن برنفس غالب شود برای بدن هیئت اذعانی حاصل میشود که بعد ازان بر نفس آسان نیست که مثل سابق بسهولت بتواند آنرا ازاعمال آن باز دارد ، ولی وقتیکه نفس غالب می گردد واین غلبه دوام می کند برای نفس هیئت استعلائیه پیدا می شود که ادارهٔ بدن وحتی مفارقت آن که قبل ازین برایش دشوار بود ، کنون آسان می گردد .

هیئت اذعانی بدن همیشه می کوشد که افعال ازطرف افراط و یا تفریط بعمل آید ، ولی هیئت استعلاء می کوشد که افعال برحسب عدالت سرزند . پس سعادت نفس در کمال ذات خودش ، این است که ازراه خود ، وازطریق خود ، بکمال خود برسد وعالم عقلی گردد ولی سعادت آن ازحیث علاقهٔ آن به بدن دراین است که دارای هیئت استعلائیه شود . وازین رو لازم است که استکمال خود را باین طور حاصل کنیم که نسبت امور را موجودات مفارقه تصور نمائیم وخود را برای استکمال اکمل ، مهیا سازیم که دروقت مفارقت نصیب ما شود ، و هم چارهٔ کنیم که به نفس ما کدام هیئت بدنی تعلق نگیرد ، وآن باین صورت می شود که برتوسط کارزند باشیم وشهوت را بسیرت عفت وغضب را بسیرت شجاعت درآوریم . و کسیکه باین صورت ازدنیا مفارقت می کند یقین است که به لذت ابدی می پیوندد ودر او هیئت جمالی منطبع می شود ، که او همیشه دران هیئت حق اول را مشاهده خواهد کرد ، زیرا نفس مستعد هر کمال ذاتی است ، وازحیث اینکه نفس ناطقه است دارای لذت حقیقی است . ولو که بدن ازان آگاه نشود ، وبعبارت دیگر سعادت انسانی ممکن نیست که کامل شود الا باصلاح جزء عملی نفس یعنی که برای نفس ملکه توسط بین خوحلق متضاد حاصل شود . »

درین جاشیخ نزدیکی بسیار زیادی را بین طب وبین اخلاق ملاحظه می کند ، وبرخلاف ارسطو که به قول تیوکسیپ تمسک می کند شیخ متاع اخلاق را نسبتاً سهل الحصول میداند ،

شیخ دربارهٔ معیار اخلاق میلانی جانب مثال دارد ، اما نه مثال بمعنی کلمه وبمعنی مثل افلاطون ، بلکه مثالی که در بین خود ما و جامعهٔ ما ست ، مثلاً تاجر حاذق و سیاسی نیك ، گوییا از یك مرد مدنی همین قدر می خواهد که او یك شهری خوب باشد وضمناً هم اشاره میکند که سیاست نیك در ایجاد اخلاق نیك جامعه اثر باروری دارد وأین نمایندهٔ نیکی است ازحس شریف مسئولیت آن مرددانشمند در دورهٔ وزارت او.

اشارهٔ خوب دیگر این فیلسوف درین رسالهٔ مختصراو این است که باید انسان مدنی دراوساط عمل کند تافضلت را دریابد واین اشارهٔ خوبی است وشیخ می خواهد بفهماند که عمل در اوساط باید مستدام باشد تا ملکهٔ وسط جزء عادت طبیعی انسان شود وهمچنین برای احصال وسط بطور طبیبانه وبرشیوهٔ ارسطومیداند که بایدانسان به مخالف میل طبیعی زیاده ازحد وسط اعتنا کند تا بوسط برسد، مانندچوبی را که میخواهندراست کنند آنرا بطرف مخالف کجی دیمار کج می کنند

دربارهٔ جزء عقلی وغیرعقلی نفس ، شیخ بطریقهٔ بس شیوائی بیان می کند، ونفس رابه تنهائی متوجه «حق» وبا مشارکت بدن منشاء «خیر» میداند یعنی در صورت اول آنرا نظری ودرصورت ثانی عملی می شمارد، مهارت فیلسوفانه که شیخ درین مورد بکار برده این است که بین سعادت و کمال از تباط خوبی پیدا میکند که خیلی دقیقا نه وفیلسوفانه است شیخ سعادت و کمال هر دو را حظ نفسی میداند ولی سعادت آنطور حظی است که نفس آنرا بمشارکت بدن وبهمراهی ودستیاری آن حاصل میکند اما کمال حظی است که مخصوص نفس است ، گوییا گر نفس هیئت استعلا ئیه پیدا میکند میتواند که بدن را بطور خوب وبطریقهٔ صواب بکار اندارد وسعادت را که هماهنگی روح وبدن است حاصل کند واین وقتی است که نفس مستعد کمال میشود ومیتواند که به جواهر مفارقه ارتباطی پیدا کند وبه سرور وحبور از بدن مفارقت کند، پس سعادت نزدشیخ عبارت ازهماهنگی روح است به بدن، و کمال عبارت ازهماهنگی ووصول روح است بدنیای مجرد وبعالم مفارقات که در آنجا هیئت جمالی درروح منطبع میگردد.

هیئت ادعائی و استعلائی تعبیر خوبی است که شاید از طرف خود شیخ باشد شیخ ایمحا روح انسان را حلقهٔ وصلی قرار میدهد بین دنیای مادی و عالم مجرد ، که عقدهٔ رأس آن هیئت استعلائیه است وعقدهٔ ذنب آن : ذنب هیئت ادعائی . وخیلی خوب می کنند که سعادت را به کمال ، ارتقاء می دهد و نطبع صوفیانهٔ خود روی جمال سرمدی وپای لذت ابدی را در میان می آورد واین نامهٔ کوچك اُخلاقی خودرا ببال کبوتر نامه بر محبت به شاخسار سدره میرساند واین جائی است که ارسطو رادران راه نیست

بعد از ترجمهٔ این عبارت بنده به نسخهٔ دیگری برخوردم که آن هم جزء تسع رسائل شیخ بود . این نسخه خیلی کوتاه تر است وتمام رساله عبارت است از چهار صفحه وآن هم بقطع رساله اول . این دو رساله درصفحهٔ اول تماما باهم مطابق است وحتی اندك تفاوتی دربین نیست ولی بعداز آن هردو نسخه ازهم جدا می شوند وهیچ مطابقتی بین آنها نیست وچنان بنظر می رسد که نسخهٔ حقیقی همین نسخه چهار صفحه گی باشد ، زیرا عبارات وروح افکار فیلسوف دراین نسخه دیده می شود . دربن نسخه تنها از هشت فضیلت سخن گفته که عبارت است از : همت ، قناعت ، سخاوت ، شجاعت ، صبر ، حلم ، رحب باع (فراخی سینه وبازی آغوش) که دربن نسخه فیلسوف دربن فضیلت ها پیچیده وآنهارا دامنه داده تارساله ختم شده است .

دررسالهٔ اول بعدازهشت فضائل مذکور ، فضائل ذیل را هم یاد کرده ومختصری دربارهٔ آنها گفته است : کتمان سر ، علم ، بیان ، فطانت وجودت حدس ، اصابت رأی حزم ، صدق ، وفاء ، رحمت ، حیاء ، عظم همت ، حسن عهد ، محافظه ، تواضع ، ولی درهردو رساله برای تذکر این فضائل کدام نظم و ترتیبی رادر نظر نگرفته وهرچه بذهن آن رسیده بدون رعایت حفظ مراتب ذکر نموده است . که نه براساس چهار فضائل امامی افلاطونی است ونه بر حسب قوای سه گانه نفس ونه هم بر حسب دسته بندی ارسطو . ولی شیخ حدت فکروقوت قلم رابجائی برده که هرچیز آن قابل تذکر وجالب انظار است شیخ که کلانترین حکماء ومقتدر ترین نویسندگان شرق است باوهمه خیررا ازماورای ابرهای طبیعت نشان میدهد وافکار آوریشهٔ عمیقی درمابعد الطبیعه دارد . او دربارهٔ فضیلت فراخی سینه میگوید : « این است که مرد نیروی دلیری را نزد هنگامه های سترگ که خواه

خواهش وخواه خشم وخواه آز وخواه آرزو وخواه ترس اینکه آن هنگامه به گوهرپاك او ناسازگار نباشد، از دست نمی‌دهد تاا ینکه بران چیره نشود و آنرا از بین نبرد. او هیچگاه دران نامهٔ که بین نفس او وتحملات او داد وستد می‌شود نمی‌نگرد، زیرا نقطهٔ نگاه او زیبائی جهان فرشتگان ونیروی عظمت عالم برین است که این هردو جهان دو مرز گیتی هوشمندی اوست واگر گاهی درین نامه ها هوس می‌گمارد برای این است که می‌خواهد آنرا مقدمه رأی اعتقادی ونظری خود سازد تااینکه بتواند هیئت را رست دهد و آنرا یك هیئت راسخی در جوهر نفس خود سازد واین کاری است که مرهون است بیاد و ذکر خدای قدوس که سمت عقل هیچگاه نفس را ازحضرت آن نمیدهد که از ین ذکر غافل باشد وبلکه نمی گذارد که نفس او بر چیزی که شایسته نباشد ودران فائده تصور نشود اقدام کند واین کار مداوم می‌کند تا که تحمیل امر واجب وصواب عین هیئت نفسانی او شود واز گفتار و اندیشهٔ دروغ آنطور بر کران میگردد تا برای نفس او هیئت راستینی پیدا شود که افکار واحلام او را تصدیق دهد وحب خیر بمردم را شعار خود ساخته دوستی نیکان وشوق براه آوردن بدان را کار اصلی و گوهری خود بداند و چاره اندیشد که مرگ نزد او خطر بزرگی نباشد واین کاری است که توسط کثرت تشویق نفس جانب معاد واحتفاظ نفس از فساد سر بره بعمل می‌آید.

کسیکه باخدا پیمان بندد که باین سیرت سلوك کند وباین دیانت متدین گردد، خداوند ازان او خواهد بود وبآرزوهائی که ازخدای دارد او را بمن بی پایان خود ووسعت کرم خود یاری خواهد نمود والسلام.

این است نظریات مختصری ومتمرکزی که شیخ الرئیس برای اکمال نصاب علوم حکمیهٔ خود وبرای اینکه خنگ فلسفهٔ او تمام شود نوشته است. ولی شیخ برغم کوچکی این رسالهٔ اخلاق خود درا ثرهای زیاد خود اشاره به‌مضامین وجملاتی می کند که آن‌ها نیز ازعلم بلکه ازفلسفهٔ اخلاق است که اگر آن کلمات جمع شود هر کدام بذات خود قیمت اخلاقی بزرگی دارد ومخصوصاً که یك حصهٔ مهم کتاب اشارات او مسائل عالی اخلاقی است.

وماهم چون این مرد یگانهٔ ملحی‌خود که ارسطوی شرق است عقیدهٔ معرفتی‌داریم خواستیم که جنبهٔ بیشتر رسالهٔ اخلاق او را زینت وزینت این صفحات نمائیم .

(۵) شیخ محی الدین ابن عربی: دارای کتابی است کوچك که بیش ازشصت وسه صفحه قطع کوچك ندارد . کتاب خیلی روان وعبارات آن خیلی جذاب ودلکش است . اساس فضائل‌را باضداد آن برروح وسبك یونانی شرح میدهد ولی می‌خواهد اخلاق‌را برقالب فن‌طرح نماید . وارس است که ابن‌عربی به ضوابط علمی ومباحث فلسفی تماسی نمی کنند روح کتاب بیشترمتکی است برموقف انسان دربین مجمع وازین رو به تکامل نفس کمتر توجهی دارد والهام بیشتر او دربن است که انسان باید بداشتن اخلاق بین مردم وجاهتی پیدا کنند

و چیزی که بسیارمایهٔ شگفت است این است که این‌مردی که بوحدت الوحودی شهرت‌مفرط‌دارد وحقیقتاً آنطور یك‌وحدت‌الوحودی متعصبی‌است که این‌مشرب‌را بحیث مذهب اتخاذ کرده وحتی می‌خواسته که معاملات وشریعتی‌هم باین مشرب ویامذهب تاسیس ویاتشکیل کند، ولی‌دراخلاق باین‌مشرب‌خود هیچ‌تماسی نکرده است من‌خیلی تلاش کردم که‌رسالهٔ اخلاق او را پیدا کنم تاشاید یك سپینوزای دیگری‌هم دراخلاق بدست آید . ولی این کتاب‌هیچ اثری ازوحدت الوحود نداشت وچنان می‌نمود که یکی ازمتفلسفین می‌خواهد نصاب علوم حکمت خود را پوره کند ویا کدام شاگرد علم اخلاق خواسته که‌بعدازفراغ مدرسهٔ خود ؛ تیزی نوشته کند .

رسمی است که‌علماء وفیلسوف‌ها ؛ اساس اخلاق‌خودرا برشالودهٔ افکار وعقیدهٔ فلسفی خود طرح می کنند طوری که سپنسر اخلاق رابر اساس نشو وارتقاء وسپینو را براساس‌وحدت‌الوجود؛ طرح نموده است.ولی‌این بزرگترین علماءصوفیهٔ وحدت‌الوحودی حتی هیچ اعتنائی هم باین مشرب خود نمی کند شاید این کتاب ازشیخ نباشد مخصوصاً که در بعضی مسائل برخلاف وحدت الوحودی هم‌رأی داده است مثلا در بارهٔ انانیت ولذت هیچ‌الهامی نکرده و ازهمه عجیب تراینکه انسان را شریر بالطبع شناخته است که هیچ ممکن نیست مرد وحدت الوجودی این کلمه‌را بزبان آرد .

شیخ بفرمانده‌هان علاقه می گیرد ودرهرچند فضیلت ورذیلت بایشان اختصاصی

قائل میشود ؛ ولی این کار او خیلی صمیمانه است ومحض در اثر حس اجتماعی آن را پرورده است

وبااینکه شیخ هسپانیولی است و آنجا آثار یونانی بیشتر ازاسپ سمت به‌راجم بعدادی که ازسریانی به عربی آمده است باز هم شیخ یك منهج معلومی را فکر نکرده وفقط چیزیرا که آرزومند بوده این است که احساس فضائل را بعبارت قشنگ شرح دهد واضداد آن‌هارا بیان کند وعلاجرا معرفی نماید که خوش بختانه علاج هم بر اساس رهبانیت نیست ، در بارهٔ اینکه مردم میخواهند عیوب خود را بپوشند شرح بسیارخوبی داده وحکام را دراین باره خوب تشبیه نموده وملتفت ساخته است

(٦) جلال الدین محقق دوانی: در بنام « اخلاق جلالی » کتاب قشنگی نوشته وخیلی ها در آن دقت نموده ، کتابی است که پهلوهای علمی وادبی در حشائی دارد که عمق محقق رادر فلسفه وآداب نشان میدهد، درفضائل نفس بیشتر فلاطونی است ، در اوساط پهلوی هندسی آنرا از پهلوی تجربی آن بیشتر مراعات میکند وهم دراوساط بیشترمیپیچد، مقدمهٔ کتاب‌واهم خیلی خوب به تنها براساس علمی بلکه بریك روح آزاد نوشته است ودرجستجوی یك تاریخ طبیعی ویك نظام نشوء وار تقائی است که از وسعت فکر محقق دوانی وعمق علم طبیعی وحیاتی او نمایندگی می کند .

چیزی که مخصوص این اثر است این است که برجهات سه گانه افراط وتفریط ووسط جهت چهارمی هم معرفی نموده وآنرا بنام سوء مزاج یاد نموده است امثال گل خوردن وانحرافات جنسی ، وبهر لیعی که باشد علامهٔ این است که علماء شرقی ماپیش ازدانشمندان اروپائی باین انحرافها وعقده هاراهی پیدا کرده بودند این اثر مجموعه ایست ازفکر فلاطون وارسطو ومخصوصاً عقایدر اضی فیثاغوری . ومانند باقی اثرهای ماتماماً ارسطوئی نیست کتاب در قشنگی وموزونیت واستحکام خود مانند یك قصیدهٔ عرائی است ولی متاسفانه به قصیدهٔ مدحیهٔ که شایان علم اخلاق نیست ولی گمان غالب این است که محقق دوانی میخواسته که قدمی درراه خدمت به علم اخلاق بر دارد وچون روح زمانه را میدانسته برایش مشکل معلوم میشده که بدون این شیوه بتواند یك اثر اخلاقی را نشر کند .

حقیقت این است که پیش از نشر اسلام ، زمینهٔ اجتماعیات شرق بدرجهٔ فاسد شده بود که واقعاً مشکل بود علم یونان بتواند طور شاید وباید دران راهی پیدا کند. میگویند وقتیکه امپراطور خوستنیانس دروازهٔ مکاتب یونان را بست ، هفت نفر فلاسفه قصد دربار نو شیروان نمود ند وحتی میگویند که این مردم درخوزستان بنام «جند نشاپور» مدرسهٔ را برای تدریس علوم یونانی وبا فلاطونیهٔ نوبنا کرده بودند. ولی خبری ازاخلاق یونانیان که نزد گسترین جزء فلسفهٔ ایشان است از آن وقت روایت نشده است . وهمین محیط فاسد نگذاشت که دیموکراسی اسلام هم نتواند چهرهٔ قشنگ خود را نشان دهد، وهمین که می خواست علم یونان بانتظام دیموکراسی اسلام سر و کردنی درین دیار نشان دهد ، کهنار همان عادات قدیم سرخود را نمود همه چیز را از بین برد . راستی این است که شرق وسطی دوخاصهٔ عربیبی دارد یکی اینکه دوشنود حکام درین دیار فوق همه چیز بوده است ودیگر اینکه حکام هم ساعتی را بیحاصرف نکرده اند وهمه چیز شان وقف کسب و محافظهٔ قوهٔ شان بوده است .

این حکام پیش از اسلام و بعداز اسلام نگذاشتند که مردم چیزی تحصیل کنند که بدرد شان بخورد حتی بعد از دین مقدس اسلام بیروقتیکه برخلاف آنچه دین میگفت مطلقیتی بروی کار آوردند وبرخلاف سنت پیغمبر (ص) وخلفای اومشورت را از میان بردند، بار بهمه چیز نفوذ نمودند ، کوشیدند که بر همه شعبه‌های علوم دینی و فلسفی مراقبت کنند ورفته رفته دروازهٔ فکر وانتقاد و بعد از ان دروازهٔ زبان وبالنتیجه دروازهٔ تبصره و تعقل وتصور را بستند ، و کار بدرجهٔ رسید که انسان می بیند علماء ما بدرجهٔ از استعداد نقد و تبصره عاری شده اند که حتی نمیتوانند دروازهٔ آنرا در مسائل علمی و فلسفی بکوشند ، تاچه رسد بباقی مسائل.

وقتی که انسان آثار فارابی را می خواند می بیند که او از یک حکیم یونانی کمتر نیست ولی این حکیم عالیمقام چون بدبختانه درین طوریک دنیائی بوجود آمده وهم دران دنیا نرشد رسیده است ، که از اول تا آخر نمی تواند یك کلمهٔ را نیچه از یونان گرفته است اظهار نظر کند . وهمین طور است بوعلی که بارها از تیوفراستس شاگرد وخلیفه ارسطو وهمچنین بارها از ابیقور وغیره مثلا فکر وفهم و قریحهٔ بیشتری دارد

وخدا وند همه چیز را بر او روا می داشته است باز هم محیط محدود او نقد و قضاوت را طوری از نزدش گرفته است که تا بدان از جادهٔ تقلید بوستان نتواند قدمی بیرون گذارد ، الا در آن جائی که معارضه با ... ت بین فلسفه و کلام .
تفتازانی این تقلید را چه خوب تصویر می کند « گردنهای ایشان از ریسمان تقلید بیرون شده نمیتواند ، نمیگذارد که نگاه ایشان در ریاض النعیم بیفتد » .

(۷) **محقق طوسی :** بنام اخلاق ناصری اثر مشهوری دارد خودش بروح فیلسوفانهٔ مصنف خود

معترف است که این اثر او ترجمهٔ تهذیب الاخلاق شیخ ابوعلی ابن مسکویه است ، که محقق طوسی خیلی بادرمند بشیخ مذکور می پردازد . محقق طوسی کتاب خود را برسه حصه تقسیم میکند : تهذیب الاخلاق که آنرا ترجمه وماحصل کتاب ابن مسکویه می شناسد ، وچون این قدر را درعلم اخلاق کافی نمیداند ، حکمت مدن وتدبیر منزل را بر آن می افزاید ، واین دو حصه را نیز مال خود نمی‌شمارد ، بلکه آنرا باقوال علماء اخلاقی وروایات از ایشان نسبت میدهد .
محقق طوسی میخواهد بگوید که او در علم اخلاق ناقل محض است و این کتاب را حسب توصیهٔ بعضی ها بمیان آورده ، وخودش مسئولیت این مباحث وجرح وتعدیل آنها را به عهده نمیگیرد ، وطوریکه درعلوم طبیعی وریاضی والهی مداخله میکند ، خودرا باین علم دیدخل نمیشناسد . و این هم نوع انصافی است از یک مرد فیلسوف .
محقق طوسی در تقسیمات علوم عملی‌ها هرا به وعالمانه رفتار میکند و با آنکه در این علم دعوی ندارد باز هم اثر او متین و گرانبها است . درسیاست وآن هم سیاست آن عصر مهارت بیشتری دارد ومعلوم میشود که بدربارها التماسی داشته است ، اگرچه در دیباچه نوع اضطراری را نیز نشان میدهد .
درآخر کتاب ذکری از وصایای فلاطون میکند وشاید آنرا از کدام ترجمهٔ اختصار کرده باشد .

بهرحال کتاب او اثری است در فلسفهٔ اخلاق که روح فیلسوفانهٔ مولف درآن بکمال مهارت ومتانت نمایش میکند . کتاب او باضاعت بیشتری از فلسفه و حلیهٔ کمتری از ادب

سرمایهٔ خوبی است برای علم و فلسفهٔ اخلاق، وچون ترجمه ایست از تهذیب اخلاق شیخ ابن مسکویه لاجرم مشروح ارسطوئی دارد،

(۸) ملاحسین کاشفی: مشهور به واعظ، بنام اخلاق محسنی کتابی دارد که میتوان آنرا درجملهٔ فن اخلاق دانست نه علم و نه فلسفهٔ اخلاق. دراین فن مهمترین اثر همان است که امام ماوردی بنام «ادب الدنیا والدین» نوشته است و یک شاهکار ادبی را بمیان آورده است

کتاب اخلاق محسنی را بهتر است رسالهٔ موعظه نام نهیم و کتابی است که برای طبقات عامه خیلی مفید است، دراین رساله شرح دستهٔ از فضائل می‌پردازد و به اشعاری که طبقات عامه راجذب میکند قوت الظهر میدهد

ازین قبیل اثرها بسیارند که میتوان آنها را در حدود فن اخلاق قبول کرد، نه در علم و فلسفهٔ اخلاق

در بن روز ها اثر تازهٔ که در ایران نشر شده است دیدم و جملی هامرا جذب نمود. این اثر بنام «اخلاق روحی» شکل زیبا ئی طبع شده و با اینکه صبغهٔ فن را دارد بازهم از علم و فضل عمیق مولف خود اشعار میکند.

مولف آن مرد عالم وفقیه وادیب ومورخی است و دائرهٔ مطالعات وسیعی دارد ومیتوان گفت که این کتاب در دائرهٔ فن از تمام اقران خود گوی سبقت را برده است،

مجموعه ایست از اخلاق و آداب ومواعظ وحکم وحقایق تاریخی و تذکره است از وطن دوستی وملت خواهی،

این کتاب ولو که تازگی ها بمیان آمده ولی برانداز و اسلوب او بسبک دورهٔ مدرسی ماست. اگرچه احیاناً به بعضی مسائل جدید امثال وجدان نیز تماسی نموده است،

•••◆◆◆•••

سوم: ابعاد اخلاق:

دنیای علم اخلاق دارای سه بعد است که هرسه بعد باید ملحوظ باشد. اگر این جهان از علم النفس مسیر طولانی نداشته باشد، ونیز از علم الاجتماع عرضی را مالک نگردد، وهمچنین ازعلم ما بعد الطبیعه دارای عمقی نشد، جهان مکملی نخواهد بود. اگر کانت بعلم النفس توجهی نمیکند علم الاخلاق او نمیتواند پایگاه محکمی در جهان داشته باشد، وپارهٔ شدهٔ زنده را درخودی نمیتواند، وطوریکه گفته اند- ورث بی‌هیولائی میشود واگر طوریکه ارسطو انسان را حیوان اجتماعی می گوید، ولو که ارسطو بعد علم النفسی را تماماً انکار نمیکند، باز این جهان تا درجهٔ از بعد طول خود محروم می ماند.

خودی‌ها با اینکه نزد بعضی‌ها بسیار است ولی طوریکه بدیدهٔ حقیقت دیده میشود سه است خودی نفسی، وخودی اجتماعی، وخودی عالی (ما بعد الطبیعی) واین سه خودی است که میتواند اقالیم خودی مکمل شود

بعد علم النفسی علم اخلاق، ازماهیت احساس، آرزو واراده، وازماهیت وجدان وشعور، بحث می کند، ونیز ازعناصری که درمحاکمهٔ اخلاقی بکار می افتد، وازمعیارهائی که اعمال بآن‌ها سنجیده میشود، وهم استعدادهائی که درسلوک فرمان میدهد، تذکری می نماید، وهمچنین دربارهٔ غرائز وخصال وعقده‌ها وحتی امراض اخلاقی، بامختصری ازطرز معالجهٔ آن ها گفتگو می کنند.

بعد علم الاجتماعی نیز ازغیر خواهی، جمعیت، حقوق وواجبات، موسسات، عدل واحسان، رسوم وتقالید وامثال آن‌ها بحث می نماید.

بعد ما بعد الطبیعهٔ اخلاق، از ابدیت وسرمدیت ولایتناهی ودین وخود شناسی تذکری می دهد

ولی بطوری که خودی را نمیتوان مانند آب، بطوری تجزیه کرد که هر جزء آن مانند اکسیجن و هائیدروجن روحی و یا غیر روحی در آئینه های جدا گانه جای گزین شود، ازین رو ممکن نیست که ابعاد خودی بطور مجرد، منفرد بحث قرار داد، ازین است که در هر خودی و هر بعد اخلاقی، شائبه و صبغهٔ خودی و بعد دیگر نیز ملحوظ میگردد.

امتیازی که انسان دارد، درین است که دنیای سلوک او بعد دارد. ارسطو اگر انسان را حیوان اجتماعی میگوید، آیا حضور میتوانید که بین مورچه و زنبور عسل و انسان فرق کنید؟ اگر بگویید که مورچه و زنبور خودی ندارد، ولی این سوال بمیان می‌آید، که چرا زنبور و یا مورچه خودی ندارد؟ اگر خودی عبارت از حیات است البته مورچه زنده است، و اگر عبارت از سلیقهٔ اجتماعی است، هم بطور بهتری در مورچه موجود است، و اگر خودی عبارت از نفس و نفس هم عبارت از نفس حیوانی است باز هم مورچه نفس حیوانی دارد، و اگر نفس عبارت از نفس ناطقه است، پس نفس ناطقه Rational Self چیست؟ نفس ناطقه را ارسطو چنین تعریف می کند «جوهری است که بذات خود از ماده مجرد است، ولی در فعل خود با ماده مباشر است» که این تعریف داناً خودی را بداخل سرحد مابعد الطبیعه میکشاند، زیرا همه مجردات، موجودات دنیای مابعدالطبیعی است

اگرچه ظلم است اگر کسی بگوید که ارسطو به مابعد طبیعی اخلاق قایل نیست، زیرا بعد از افلاطون بار کسی که در یونان ما بعدالطبیعه را در اخلاق شناخته است ارسطو است در حیات . تاملی و در بسیار جایها، ارسطو خودی مابعد الطبیعی اخلاق را به پیمانهٔ وسیعی قایل شده است.

بُعد اوّل اخلاق : (علم النفسی)

این بعد علم النفسی در علم اخلاق اهمیت وفوق بیشتری دارد ، زیرا سلوک اصلاً عملیهٔ ذهنی است که در روشنی ما بعد الطبیعه ، جانب مجتمع سیر می کند . اگر چه بعضی کتب اخلاقی و بلکه اکثر آنها کوشیده اند که از مسائل علم النفسی بهمان قدر اکتفا کنند که حد اقل ضرورت باشد ، ولی به گمان من باندازان حد تجاوز نمود و باید آنقدر مواد علم النفسی بدسترس ما باشد که تا یك اندازه نوامیس سلوک را تحلیل روحی نمائیم ، ولو که به پیمانهٔ کوچکی باشد .

اگر ما ظواهر سلوک را در نظر بگیریم ، باید بسیاری مردم را بنام اشرار و مرتکبین رذیلت و عاملین قباحت و جنحه و جنایت و گناه بشناسیم ، درحالی که بسا اشخاص اعمالی از این قبیل ها مرتکب میشوند ، ولی تماماً رذیل و جانی و گناه گار محسوب نمیگردند ، واز طرف دیگر اگر من مثلاً بواسطهٔ ورشکسته گی اعصاب و مرض نفسی ، مرتکب عملی میشوم ، باید بدانم که مریضم ، زیرا مردم از وی برای صحت خود بیشتر میترسند ، تا از وی برای اخلاق خود ، واز این رو میکوشند که خودرا معالجه نمایند . وهمچنین باز اگر در اثر اختلال نفسی مرتکب امری میشوم که موجب رنجش دنیای اخلاق میشود ، باز هم بهتر است که دیگران مرا مریض ومعذور شمارند ، وبجای اینکه برمن غضب می کنند ترحم نمایند ، زیرا گناه عمدی وارادی واختیاری وحتی صحی انسان است که موجب برهمی رشتهٔ وحدت اجتماعی میشود ، نه حرکات مجنونانهٔ مجانین ، زیرا که ضوابط علم الاخلاق طوری که بعضی اعمال را رذیلت و گناه معرفی می کنند ، باید بعضی عواملی را نیز معرفی کنند که انسان را بدون قصد جانب اعمالی سوق میدهد که مانند گناه است .

وازین است علاوه بر مسائلی که فوق العاده ضروری است ، امثال خواهش واراده ووجدان وشعور ، که بصورت مقدمه با آن ها تماسی می کنیم ، در اطراف ارث ومحیط وغرایز وعقده ها نیز مختصری عرض میداریم

کسانی که بنای اخلاق را از علم النفس جدا می‌کنند ... که می‌گویند ... از تجربه استکبار کرده است . اگر طوری که ... علم النفس معتقدند که برای اخلاق سرچشمهٔ صافی بود ، اما عمیق و ناشناخته النفس ... که این دو را ... گذاشته ... قرار داده است ، میتوانند بدون اینکه به علم النفس اعتنا کنند ، به اخلاق وضعی بپردازند و آیا علم اخلاق بدون علم النفس میتواند خود را از ضعف ... نجات دهد

و اگر اخلاق را مستقل از ... مفهومی است که می‌کنند ، زیرا منطق نمی‌تواند تجربه با اختلاف اشخاص مختلف ... علم اخلاق الهام خود را تنها از وجدان بگیرد ... صدای وجدان آمر ... که صدای خود را بهر گوشی میرساند ، وهیچکس نمی‌تواند قانون آن انکار کند . وتنها این صداست که میتواند عمیان را ... انسان ببرد

کسانیکه علم النفس را ... میکنند و می‌ترسند که مبادا این علم تجربی دامان سلطهٔ قانون اخلاق را آلوده کند ، انسان باید با وجدان خود بنگرد ، زیرا وجدان تنها اقلیمی است که مهبط الهام خداوند ... همین قانون اخلاق است .

اما ممکن است که ما همهٔ تلقینات وجدان را به بهانهٔ اینکه وجدان ملکهٔ نفسی وانسانی است تسمیه نمائیم ، وهمه توجه را بطرف عقل معطوف کرده ومعتقد شویم که عقل مجرد ... می‌تواند ماورای طبیعت را ببیند ... چیزی است که موجب ارشاد ما شده می‌تواند ... این است که مانند علم النفس ازهمه چیز مقدم باشد زیرا که میتواند موضوع تجربه ومشاهده قرار گیرد وموضوعات وجدان اگر به وجه احسن تعبیر شود ، میتواند انسان را برخطوط اخلاقی اورهبری کند . اگر قیاس منطق تختهٔ مشق افکار است ، وجدان لوحهٔ انطباع الهام است ، ومطالعهٔ وجدان بدون علم النفس ممکن نیست .

I موقف اوّل :

میول ومحرکات :

تمیلات انسان درحین عملیهٔ انکشاف، از چیز های بسیط شروع کرده ورفته رفته کسب انکشاف وارتقا نموده است. مثلاً میلی کاشاید درابتدا عبارت از یك حدث غیر شعوری است جاذب غذا ویا هوا ونور، درجوانی عین آن میل بصورت منکشف تری بارز میگردد، وبشکل خواهش ارتقا میجوید. همین میل است که روزی اراده میشود وسجیه را بمیان آورد، وباز همین چیز است که روزی بوجدان وقضاوت اخلاقی روبرو میگردد و میخواهد برحسب استنادی عمل نماید

واز این است که این بعد علم النفسی علم اخلاق را بسه موقف حسب ترتیب آن تقسیم نمودیم، که موقف اول آن غالباً رنگ تیره تری از علم النفس دارد، وموقف دوم آن بدرجهٔ دوم وموقف سوم آن صبغهٔ علم النفسی آن بدرجه است که از صبغهٔ علم الاجتماعی فوق بیشتری ندارد.

پس موقف اول عبارت است از (میول ومحرکات) وموقف دوم عبارت است از (سجیه وسلوك) وموقف سوم عبارت است از (قضاوت وسند اخلاقی)

اگرچه این تقسیمات نمیتواند که شکل ریاضی وحدود دقیقی را بخود بگیرد، ویا مانند تقسیم ثنائی عقلی باشد. اما چیزی که هست این است که مانند قوس قزح، سرحدات الوان آن بهم نزدیك شده میرود

«۱» - آرزو و اراده ما دارای یك سلسله میولی می باشیم که در طی تطور، یکی بعد دیگری انکشاف کرده میرود. مثلاً از احتیاج گرفته تا اینکه به تصمیم و عزم بالجزم میرسد. که ما این سلسله را تعقیب کردنی می باشیم، تا مفهوم اراده که موضوع بحث ما است بخوبی منکشف گردد. آرزو چیزی است که از شهوت و یا اشتهای حیوانی بلند تر است و هم بین آنها فرق های دیگری نیز موجود است که باید ملحوظ باشد. موضوع آرزوی انسان آن چیزی شده میتواند که

در نظر او حیث خوب «خیر» جلوه کند، ولی این تعریف چندان واضح نیست زیرا که خوب را بر اینطور تعریف نموده‌اند که موضوع آرزو است، و این خود مستلزم دور است که آرزو بخوب متوقف باشد و خوب به آرزو. پس بهتر این است که اینطور بگوئیم که آرزوی حقیقی، آن چیزی است که دنبال یک غایهٔ میرود، و البته غایه آن چیزی است که طبعاً و شعوراً نزد انسان خوب است، که بدین ترتیب ظاهراً و مستقیماً از دور نجات یافتیم هانا که در این مورد بین آرزو و باقی افعال فرقی بگذاریم و با بنداران معمولی که در میزان حیات سبک تر و معناً پست تر است شروع کنیم و بعد بطرف بلندترین و عالی ترین آنها، که آرزوها و اراده های عالی انسانی باشد برسیم

«۲» احتیاج و خواهش: احتیاج یک حس ساکنی است ولی خواهش حس فعالی است و شاید اگر بنظر غور دیده شود معلوم میگردد که احتیاج تا درجهٔ خوبی سبب خواهش است و تا احتیاجی موجود نشود خواهشی بروی کار نمی‌آید، ولی بسیار می‌شود که احتیاجی موجود باشد و خواهشی بروی کار نیاید، زیرا ما می‌بینیم که احتیاج در حیوان و نبات هیچ فرقی ندارد. چه، احتیاج در حیوان و نبات یک تمایل کوری است جانب مقصد معلومی، که در هردو عبارت است از تکمیل نمو و حیات، که هیچ کدام از حیوان و نبات جانب این مقصد ارادهٔ شعوری ندارد. اما بالعکس خواهش آنطور میلان کورانهٔ نمیباشد، بلکه میلانی است که نزد شعور و وجدان (۱) حضوری بهم رسانیده است، که گاهی موضوع این میلان تا درجهٔ معلوم است، مانند پلنگ گرسنه که از طبع موضوع خواهش خود مطلع است و مثلاً در تلاش و تعقیب کدام گوسفند و یا آهوئی است. اما نیازمندی نبات اینطور نیست و در وقتیکه بطرف آفتاب می گراید، طبیعت آن چیزی که مطلوب او است بشعور او روشن نیست و حتی در حیوانات هم اعلماً موضوع چندان روشن نمی باشد، وشاید همین قدر حس می کند که گرسنه است و چیزی می‌خواهد که بخورد اما چیزی که بسیار روشن است و حتی

(۱) نه بمعنی ضمیر بل بمعنی آن حسی که احساسات عضوی را امثال گرسنه گی و تشنه گی حس میکنند.

از موضوع خواهش هم روشن تر است لذتی است که همیشه این خواهش را تعقیب می کند. خواهشی اگر تسکین نمی شود ذاتاً موجب الم است و بالعکس تسکین خواهش احساسی تولید می کند که تماما لذت است، لذت خوب کسی است که برای حدمات انسانی خود که آن هم باین خواهش حیوانی فرقی دارد، سکون و طمانینتی می خواهد. پس لذت و الم ومظهر آشکار و ذاتی خواهش های حیوانی است

«۳» خواهش و آرزو: خواهش همیشه بدنبال غریزه های بدوی حیوانی روان است ولی آرزو در آنجااست که سنجش انسان در آن مداخله می کند، وعمل انسان بنا می کند که از رفتار حیوانی قدم بدائرهٔ سلوك بگذارد. در آرزو همان قدر شعوری که در خواهش است (یعنی تنها استشعار بموضوع و تعقیب لذت والم) کفایت نمی کند، بلکه موضوع باید از نقطهٔ خوب و بد، یعنی بحیث یك غایه، نیز شناخته شود. مثلاً گرسنگی یك حیوان از احتیاجی که یك نبات بمواد غذائیه دارد فرق ناوری دارد. همین فرق است بین خواهش و آرزوی یك انسان. انسان شاید خواهش غذا را داشته باشد ولی آرزوی خوردن آن را نکند، در آرزوی غذا، طعام علاوه بر گرسنگی، بحیث یك غایه نیز شناخته شده که باید به کیف خود حفظ شود. آرزو متضمن بسیار چیز ها است که خواهش فاقد آن است. گرسنگی بطوریکه مکنزی می گوید به یك مرد حکیم و به یك وحشی جاهل یك نوع تظاهری دارد، ولیکن آرزوی یك مرد حکیم و یك مرد جوانمرد از آرزوی یك مرد وحشی و یا یك مرد بخیل وحتی یك مرد شکم پرست، بسیار متفاوت است.

«٤» دنیاهای آرزو: هر میل و هر احساسی و حتی هر نظریهٔ از خود دنیائی دارد، که تنها با آن سازگار است. ما در خلوت دنیائی داریم که در جلوت دارای آن دنیا نمی باشیم. جنید در مدرسه دنیای دیگری داشت و در خانقاه عالم دیگری. دنیای خدا دوستی آن سنگتراش غیر از دنیای نیایش حضرت موسی است و باینطور هر آرزو از خود محیطی دارد، زیرا هر شخصی از خود حالات مخصوصی دارد. وحتی شاید عین یك شخص هم به یك حال نماند، بدرجهٔ که ممکن است یك جبر و یا یك

کلمه و بانگ تندگر، شخصی را از حالی بحالی بگرداند چنانکه در قصهٔ بشر حافی و ابوحفص حداد است. پس آرزو یک چیز تنها نیست و با عالمی از حول و حوش خود بدست می کند، اگر کسی آرزوی بسطی دارد، واقعهٔ نان می خواهد، این آرزوی او مربوط است بآن دنیائی که این آرزو یک جزو آن است، و همچنین اگر کسی آرزومند آفاق گیری است هم آرزوی او تنها نیست، بلکه دنیائی است که آن عالم چنین تقاضا می کند، دنیائی با دست و پای و کاسهٔ شکسته، لقمه نانی می طلبد، عالمی با کر و فر، آفاقی را میخواهد بگشاید.

ولی اینطور نیست که انسان بیش از یک دنیای آرزو دیگر دنیای آرزوئی نداشته باشد، مثلاً طوریکه مکنزی میگوید شاید یک مرد سیاسی در سلوک خود زیر نفوذ بسیاری از محرکات و موجباتی باشد که از عالم های مختلف آرزو منشعب گردیده باشد، او شاید به دنیائی باشد که اورا به فکر سعادت ممالک او کشانده باشد، و ازین نقطه شاید بشدت در فکر آنطور اجراآتی افتاده باشد که درخور آن آرزو باشد؛ و شاید درعین حال از نفوذ دنیاهای دیگر بر خالی نباشد، شاید دنیای منافع خودش هم او را اشغال کرده باشد، و یا مثلا دنیای خاندان او و یا دنیای خدمت بنوع و یا دین. خواه این فکرها بطور متفاوت باشند و یا بآنقدر سرعت که گوئی معاصر اند، اما ممکن است که این آرزوها باهم تنازع کنند یکی صلح بخواهد و یکی جنگ، که دیده شود تا شخص آرزومند، کدام یک از این آرزوها را انتخاب می کند. بعضی ها گفته اند که درچنین حالات انسان طبعا و یا ضرورتاً قوی ترین آنهارا انتخاب می کند، و لیکن طوریکه مکنزی میگوید این عقیده روشن و کافی نیست و خلاف آنچیزی است که گفته شد، یعنی که آرزوها تنها نمیباشند، بلکه در دنیای خود با حول و حوش خود زنده گی می کنند، زیرا قوت ذاتاً متوجه آرزو نیست و آرزو درین موقع از خود قوتی ندارد؛ بلکه قوت آن آرزو بقوت دنیای آن است و حقیقت هم همین است، که در هر جای آن آرزوئی انتخاب میشود که دنیای آن قوی تر باشد مثلاً شاید شخص آرزوی پر حرارتی به جنگ داشته باشد چرا که حس تنفر شدیدی جانب دشمنان وطن داشته است

ولیکن اگر این شخص حس درونی از نوع درستی هم پرورانده و این حس او بر عصبیت وطنی او غالب آمده باشد شاید این شخص بطرف صلح گراید، و هم شاید که علت این حس صلح خواهی او در این باشد که آرزوی نوع خواهی او قوی ترین آرزو های او بوده، بلکه از این سبب باشد که این آرزوی جزو دنیائی است که آن دنیا قوی تر بوده است. درین شکی نیست که آرزوی قوی، بدنیائی که این آرزو جزو آن است، طبعاً قوت می بخشد، اما این هم نفس است که قوت و نیروی این آرزوی قوی نیست، بلکه نفس آن دنیائی است که این آرزو جزو آن است. واینکه چرا یك دنیای آرزو بیك شخص غالب میشود به دنیا های دیگر او، بحثی است که مربوط به علم النفس و کیفیات وحدات و سوابق و عقده های نفسی است، که در بحث های آینده مطرح مذاکره خواهد شد. و چیزی که فعلاً گفتنی داریم و خیلی مهم است این است که آرزو ها منفرد نمیباشند بلکه هر کدام جزء عالم خودند، و بالنتیجه تعارض و تنازعی که در بین آرزوها پیدا میشود، در حقیقت بین خود آن ها نیست بلکه در بین دنیا هائی است که این آرزوها جزء آنها میباشند.

(٥) آرزو و امید آرزو و امید باهم بستگی دارند ولی امید بدروازهٔ عمل نزدیك تر است و از ین است که ما آرزوی محال کرده میتوانیم ولی امید آنرا داشته نمیتوانیم بسیاری ها آرزو میکنند که کاش جوانی باز گردد، ولی هیچکس امید این کار را پرورده نمیتواند. پس در حالیکه آرزو و امید پهلو به پهلو ایستاده شوند، امید قدم پیشتری را جانب ساحهٔ عمل گذاشته میتواند.

(٦) امید و خواست: بهمین سلسله باز همان فاصلهٔ که بین آرزو و امید بود در بین امید و خواست نیز هست. ما گفتیم که در تنازع آرزوها آن آرزو که دنیای قوی تری داشته باشد، بر دیگران غالب میشود و دیگران را معلق و تحت الشعاع خود قرار میدهد،

پس آن آرزوئی که غالب میشود بنام «خواست» (۱) خوانده میشود که گویا خواست عبارت است از آن امیدی که بر آرزو غالب می آید

وازین جهت است که یك مرد گرسنه آرزوی نان وحتی امید آنرا دارد ولیکن این آرزو وامید میتواند که در دنیا ومحیط خوابی خود غالب گردد اما همان است که بواسطه یك حس دینی ویا حس وطنیه ویا اخلاق مغلوب ومعلق شود که درین موقع میتوان گفت آن مرد آرزوی نان داشت وامکان نداشت که بخورد گویا درین جا آرزوی نان تحت الشعاع ومعلق شده پس «خواست» آن امیدی است که غالب آمده است

(۷) خواست واراده: خواست هم تماما ازمعنی تمامائی عاری نیست وهمو بآن سرسری که مصدر حقیقی افعال شمرده میشد اسم نهاده است ... را ده ورقی است، مانند آرزوی جوانی گذشته را مکمیم اگر دعوی معلمات ... درباره ارادهٔ جوانی حقیقتی پیدا میکرد طبیعی است که این آرزو شکل امید را می گرفت ولی آن امید هم چیزی بود که هنوز از ... پرده ذهن بیرون نشده به دهلیز خواست پای ننهاده بود، ولی وقتیکه انسان پای به عرصهٔ خواست میگذارد آنگاه میتواند که دروازهٔ اراده را بگشاید واراده آن وقت است که انسان دنبال پیدا کردن یك شمپانزی رانده وجوان ورمیگردد وکدام جراحی را ازمکتب وزوروف سراغ میکند

(۱) اگرچه دراصل اشتقاق خودنا کلمهٔ «خواهش» یکی است اما دراستعمال خیلیها متفاوت است خواهش همیشه بعملهای بسیار مبهمی اطلاق میشود ولی در کلمهٔ «خواست» چون صیغهٔ اراده و تصمیم بیشتر است، لاجرم معنی هم زیاده تر است وازین است که گفته میشود: «به خواست خداوند» ولی هیچکس نمیگوید: «به خواهش خداوند» خواست خیلی نزدیك است بآن کلمه یونانی که درین مورد استعمال شده است

ایراهم ناگفته نمیگذاریم که درمورد «خواست خداوند» کلمهٔ «خواست» بمعنی «اراده» آمده است و از طرف دیگر کلماتی که دربارهٔ او تعالی استعمال میگردد تعین آن مفهومی نیست که در بنده استعمال میشود مثلاً بینائی ما بمعنی توجه وعملیه عضویت چشم است که بامهندسی دماغ صورتی را بخود منکشف می کند ولی ما که خداوند را «بصیر» میگوئیم ازین راه نیست بلکه ازین راه است که همه اشیاء وصور نزد او تعالی منکشف است وازین است که متکلمین میگویند: «اسماء الله بر حسب غایات است نه بر حسب مبادی» ما که غضب می کنیم بواسطهٔ حرکت غریزهٔ غضب و همدستی «نظام عصبی همدرد» است ولی غضب خداوند مربوط باین مبادی نیست بلکه باعتبار غایه ایست که شخص مغضوب علیه او تعالی از لطف وعنایت او محروم می ماند

انسان میتواند آرزوی خوابی کند، و اگر نظریهٔ مانند نظریه‌ها کمتر و روبرو پیدا شود و رنگ حقیقت و کامیابی را بگیرد، آنگاه میتواند علاوه بر آرزو امید هم بکند و بعد از امید هم ممکن است که آنرا بخواهد ولی وقتی که اسباب را مهیا نمود و خود را در صحنهٔ عملیات بکار زد و بمعرض جراحی کشاند، آنوقت است که اراده اعاده خوابی را کرده است. پس حاصل کلام این است که «خواست» نسبتاً آرزوی مجرد و بسیطی است، اما اراده متکی است بر علم دنیا و محیط آرزوی غالب

(۸) تصمیم: ارباب حق می گویند که «استطاعت مع الفعل است» و از این سبب است که انسان میتواند که مکلف گردیده شود و مسئول اعمال خود و مستحق ثواب و عقاب و مدح و ذم واقع گردد. هر فعل حین عملی شدن جز شرایط به کار دارد که شاید آن شرایط پیش بینی نشده باشد و یا ممکن باشد که پیش بینی شود. مثلاً شما نمیتوانید تصمیم کنید که سال آینده به حج خواهید رفت، زیرا شرایط و ظروف آن وقت چیزی است که آینده می آید، و کنون در دست شما نیست. در این شبهه نیست که آنوقت نیز شروط و ظروفی موجود خواهد بود، ولی آن ظروف و شروط، ظروف و شروط آینده است نه کنونی، و بهر حال اینکه آن ظروف و شروط مساعدت کند همان استطاعتی است که در آنوقت با فعل توأم است. نه در وقت این ارادهٔ کنونی شما، که استطاعت این اراده عبارت است از ظروف و شروط کنونی

پس شما میتوانید که ارادهٔ حج را در سال آینده داشته باشید اما نمیتوانید آنرا تصمیم و عزم بالجزم نمائید، زیرا عزم بالجزم مباشر است با فعل و فعل استطاعتی میخواهد که با آن توأم باشد. پس بس اراده و بین تصمیم و عمل کردن آن اراده فرق بارزی موجود است، زیرا عزم و اراده همیشه متعلق است به چیزهائی که مربوط بزمان آینده است. ولی وقتی که متعلق به زمان آیندهٔ قریب باشد شاید به زودی عملی شود و اما اگر مربوط بزمانه آیندهٔ دور باشد در آن وقت عزم و اراده معلق می ماند، تا وقتی که نوبت آن برسد. و اینهم ممکن است که نوبت عملی شدن آن نرسد و درین حال مقصد بدنیائی می ماند و عمل آن بدنیای دیگری

و وقتی که نوبت عمل آن برسد، شاید آن وقت حالات ... انفعالی بدل شود، اگر هیچ تبدیلی هم بوقوع نرسد، لااقل استعداد رسیدن ... که چیزی که قبلا درست بود، بوقت عمل عین آن چیز نماید و عین همان حقیقت همی و تجلی به صحنهٔ وجود نیابد. وازین است که این اراده هیچوقت نمیتواند که مطلب را عملی کند، وفقط چیزی که مطلب را عملی می کند قوت اراده و یا ارادهٔ قوی است، که این قوت عموما مربوط است به اعتماد انسان، که انسان عزم خود را به قوهٔ خداداد یک مطلب مصمم کند، و خود را همیشه تابع شرائط و حالات نسازد، وازین است که ... سنگ دل اراده قوی ... دل هم ... طوریکه از حالات و شرایط نظر ... های روشن ومقصدی دیگر را ... مهما را در نظر ... و از غیر مهم صرف نظر کنند، این ... نمایند

(۹) مقصداً عبارت از جستجو ... ارتباط واتحاد اراده ... مقصد می نامند. کلمهٔ مقصد گاهی هم طوریکه ... می گویند ... را احساس هم آمده است، چنانچه که به معنی قصد به مطلب ... گفته شده ... مقصد را ... ازان میلان هائی که به معنا ... خواهش ... است ... عمل میشود بدون امتیاز داد عملی که بر اساس خواهش ذاتی و عقده ها باشد، تمام « سابقه » Impulse یاد میشود اگر چه گاهی هم سابقه در عرف عام بان اعمالی که در اثر آرزو میان آمده است، استعمال می گردد، وازین است که ماسابقه را ... یاد می کنیم سابقهٔ کور، سابقهٔ مستشعر، تاآنکه بین این دو معنی التباسی رخ ندهد. پس مقصد و یا تصمیم از سابقه، خواه کور باشد وخواه مستشعر، وهم از میلان فرق بسیاری دارد.

(۱۰) اراده و نیت: بعضی نیت را چنین تعریف کرده‌اند (ارادهٔ که تماماً مستقل شده باشد) و یا به الفاظی که مک‌مری می‌گوید (غلبهٔ متوالی بر دنیای معین آرزو) مردی که نیت خوب دارد آن کسی است که دنیای وظیفه عادتاً در او غالب و حکمفرما است. بخیل کسی است که پول دوستی در او دنیائی را بوجود آورده که بر او حکمفرمائی می‌کند. لجوج و متعصب شخصی است که دنیای مخصوص او آنقدر بر او حکمفرمائی می‌کند که دیگر دریچه‌های مهم فکر را بر روی او بسته است و همچنین است باقی نیت‌هائی که مربوط به ماهیت دنیائی است که در او غلبه کرده است، ولی این دنیاها غالباً حتمی نیست که پایدار باشد و بسی شده که انسان به زودی از یك دنیا بدنیای دیگری متبدل شده است، و موجب آن هم شرایط و حالاتی است که تمرکز عزم و نیت را هر وقت به طرفی متوجه میسازد، و آن را غایهٔ خود میسازد. که این چیزها مفصلاً در متون کتب علم النفس ذکر شده است اشکال عادی عمل که با نیت متشکله همراهی می‌کند، آنرا اصطلاحاً «سلوك» می‌گویند که معنی آنرا بزودی شرح خواهم داد

(۱۱) قصد: قصد و مقصد (۱) گاهی هم خیلی‌ها نزدیك میشود و حتی گاهی شده که هردو به‌حیث دو کلمهٔ مترادف استعمال شده‌است، اما درحقیقت کلمهٔ مقصد بعمل ذهنی اطلاق می گردد و کلمهٔ قصد بآن غایهٔ که عمل ذهنی جانب آن متوجه است

چیزی را که ما قصد داریم غالباً خیلی پیچیده و نتیجهٔ آن خیلی مرکب است پیچیدگی قصد و نیت را میتوان به ابهامی که مفهوم کلمهٔ علت دارد تشبیه کرد زیرا که از بین تمام علل همیشه علت آخرین است که به نزد ما جلوه می کند ما همیشه در هر واقعه همان واقعهٔ ما قبل و نزدیك آنرا، علت می شناسیم ولو که علل ماقبل مؤثرتر باشد، وحتی که علل ماقبل را تحت حالات وشرایط قبول می کنیم، وبهمین طور وقتی که از قصد حرف می‌زنیم همان چیزی را در نظر داریم که سردست است مثلاً طوریکه مک‌مری مثال می‌آورد میگوئیم میخواهیم بکدام جای برویم در این حال از کارهای زیادی که

(۱) مقصد اسم ظرف نیست مصدر میمی است مانند مجلس و مغرب و یا مانند بسم الله مجریها و مرسها»

بآنجا داریم وغالبا سبب رفتن ما شده است کمتر انعکاسی تمامی کنند ما جائی که میرویم قصدها تنها این نیست که بآنجا برویم، بلکه نیز مقاصدی بآنجا داریم، وحتی مقاصد ما آنقدر پیچیده وزیاده است که نمیتوان آنرا خلاصه کرد واگر خلاصه هم بشود باین طور است که ما تمام همه مقاصد را بیکرفته وترجیح میدهیم که بگوئیم آنجا می رویم، اگرچه نیز بوده که قصد بسیار پیچیده نبوده مثلاً قصد رفتن برای زیارت کدام دوست ویامشوره از کدام کتاب ویامتخصص ویاتفریح ویاامثال اینها بوده است که گویا بهرحال وبهر صورت تعبیری که از قصد می کنیم همان قصد نزدیك ترین است، وآن خود دیدن آنجا است، که فقط آنرا تذکر میدهیم، ولو که محرك حقیقی ما چیزهای دیگری باشد، که از رفتن بآنجا بدست می آید وما برای وضوح مقصد چندین واقعه مختلف را نشان میدهیم که پیچیدگی و ترکیب مطلب از آن بخوبی واضح میشود مثلا

اولاً ممکن است بین قصد نزدیك وقصد دور یك عمل، فرقی را قایل شویم، مثلاً قصد نزد یك دو طبیب یکی جاپانی ویکی امریکائی این بود که حیات «توجو» صدراعظم جاپان را (که زمان جنگ دوم خودرا بعرض خود کشی هدف گلولهٔ تفنگچهٔ خود قرار داده وزخمی کرده بود) نجات دهند اگرچه هردو طبیب درقصد نزدیك خود، یکی بودند، وهردو میخواستند حیات توجورا حفظ کنند، ولی داکتر امریکائی میخواست اورا برای روزی که بدار آویخته میشود، حفظ کنند واین نیت دور است که بعضاً آنرا محرك گفته اند

ثانیاً ممکن است بین قصد خارجی وداخلی هم فرقی بگذاریم مثلاً وقتی که زلیخا حضرت یوسف (ع) راجانب خود تشویق می کرد یوسف «ع» گفت «معاذالله! عزیز مصرخواجهٔ من است ومرا گرامی داشته است، پس کنون چطور ممکن است که بحریم شرف او تجاوز کنم!» گویا این امتناع حضرت یوسف (ع) باین الفاظ واین اسلوب، قصد خارجی او بود، که شاید در آن وقت مسئلهٔ برده گی وخواجه گی خیلی رواج داشت، ولی قصدداخلی او این بود که این عمل خلاف مبادی عمل واخلاق ومخالف صحف ابراهیم (ع) است

ولی گاهی میشود که قصد داخلی قصد دور محسوب میشود، و گاهی هم قصد خارجی، مثلاً شخصی ختم قران مجید میکند که روح پدر متوفائی اوشاد گردد. دریں حال قصد نزدیك، قصدداخلی، گفته میشود وقصد دور، قصدخارجی، وهم قصد داخلی مانند قصد خارجی، بعضی اوقات، ممتنع آن است که بامحرك یکی باشد

ثالثاً باید بتوانیم که بین قصد مستقیم وغیر مستقیم یك عمل، فرقی بنهیم مثلاً شخصی که حس ذوقی بسرائی دارد، درحجرهٔ خود دریچهٔ باز میکند که صدای آذان را بشنود که این قصد مستقیم او است ولیکن استفاده از هوا ونوری که از آن دریچه به حجرهٔ او میدراند، قصد غیر مستقیم اواست و اگر شخص مذکور مرد زنا ئی باشد مسئله بالعکس است

رابعاً بایدبر بین قصد شعوری وغیر شعوری عمل فرقی باشد اینکه تا کدام اندازه یك قصد میتواند غیرشعوری شود، وظیفهٔ علم النفس اخلاق است، که ما دریں باره مفصل صحبت خواهیم نمود. ولیکن در اینجا همینقدر ضرور است کـه بگوئیم . قصد غیر شعوری آن قصدی است کـه عامل آن بطور مشخص بآن معترف نیست مثلاً قصدی که شخص بآن معترف است، این است که او دعوی دارد که مثلاً برای سعادت بشر عمل می کند، ولی اینکه تسکین غریزهٔ تبارز دانی، قصد غیر شعوری اواست، چیزی است که هیچگاه بآن معترف نمیشود، وحتی شاید بآن مستشعر هم نباشد

خامساً، ممکن است بین قصد صوری ومادی یك عملی فرقی موجود باشد قصد مادی آن است که نتیجهٔ مخصوص آن عبارت ازحقیقت ثابته باشد، وقصد صوری عبارت ازان مظاهری است که حقیقت درآن تجسم نموده است مثلاً دونفر میخواهند سرمایهٔ خودرا برای استخراج معدن پطرول بکار اندازند، دریں حال قصد این هر دو نفر قصد مادی گفته میشود ودر ین قصد مادی باهم متفق اند ولی شاید درقصد صوری خود ازهم مختلف باشد وقصد صوری یکی این باشد که اسعار خارجه راوقایه کند، وقصد صوری شخص دیگر این باشد کـه حیات اندستری ومیخانیکی را فروغ دهد. یعنی اول الذکر مرد تاجر واخیر الذکر مرد صنعتی باشد

این فرق وامتیازها بسیار بهائی گفته نمی‌شوند وشاید اقسام بیشتری داشته باشد، ولی برای شرح پیچیدگی معنی قصد ' ضروری بود که همه‌مدر گفته می‌شد، ومخصوصاً دربارهٔ علاقهٔ که بین قصد ومحرك است که ازان هیچ گستردی سود

الحاصل قصد بمفهوم وسیع خود عبارت از هر عزمی است که بطور مشخص بحیث موضوع اراده اتخاذ شده باشد وبایسطور قصد شاید که انواع مختلف داشته باشد

(۱۲) محرك : کلمهٔ «محرك» سردرغموض وپیچیدگی خود کمتر از کلمهٔ «قصد» نیست محرك البته عبارت ازان چیزی است که ما را تحریك میکند و یا باعث میشود که عامل کدام عمل شویم پس در کلمهٔ «سبب» نیز همان ابهامی که در محرك موجود است ' نیز وجود دارد سبب هم گاهی می‌شود که عبارت از علت فاعلی باشد ' چنانچه گاهی بمعنی علت غائی هم آمده است مثلاً علت فاعلی حرکت انسان، عمل اعصاب وعضلات او است ' وعلت غائی آن حرکت، عبارت است از غایهٔ مطلوبهٔ آن، که «محرك» هم همینطور ابهام و احتمالی دارد محرك ممکن است عبارت ازان دریعهٔ باشد که مارا بعمل مربوطهٔ خود سوق ووادار می کنند، ویا شاید عبارت ازان وسیلهٔ باشد . کهمارا بعمل‌مذکور تشویق مینماید که اول‌الذکررامحرك‌اصلی ویاغریزی‌وثانی‌الذکررا محرك‌شعوری‌ویاعلت غائی ویابهائی می‌نامیم

درصورت اول که محرك دریعهٔ سوق واجبار باشد، گفته میشود که انسان‌بسابقهٔ حس وجدنه به جنبش آمده است بمعنی خشم، حسدویا ترس ویا شفقت و یالذت ویابالاخره الم اورا باین عمل وادار کرده است ' که درین باره بار بزودی بحث خواهد شد وجای شکی نیست که احیاناً احساس نیز انسان‌را جانب کاری تحریك میکند، ولیکن‌درسلوکی که محل قضاوت اخلاق شده بتواند ' هیچگاه احساس محض انسا نرا بآن سلوك وا دار کرده نمیتواند . شخصی را که احساسات محض ' امثال غضب وترس هر طرف سوق داده میتواند، نمیتوان گفت که درحقیقت عامل فعل وعملی‌بوده است' واین طور مردم قدرت بیشتری ازان سنگی که انسان آنرا درپك جیر پرتاب می کنند ' ندارند . ما چیزی که دربارهٔ اینطور اشخاص که زیر اثر احساسات رفته اند گفته میتوانیم' این است کهایشان

نبایست خودرا اینطور تسلیم احساسات وجذبات می کردند، ولیکن کنون که اینقدر محکوم جذبات واحساسات شده اند، قساوتی که در بارهٔ شان می‌شود آن قساوتی است که باید در بارهٔ مستمندان و دیوانگان بعمل آید. فعل و سلوك اخلاقی اعمالی می باشند که غایه و نصب العینی دارند، و اعمالی که غایه وانجامی دارند، توسط يك احساس محض بوجود آمده نمیتوانند، بلکه موجب این اعمال فکر غرضی است که این اعمال متوجه آن است

برای روشن کردن این فرق مردی‌را بخاطر بیاوریم که آنرا حس شفقت بجنبش آورده، که مرد غریقی‌را نجات دهد. بدیهی است که تنها حس شفقت مارا وادار نمی کند که عملاً به نجات اقدام کنیم. تنها کاری که بکند این است که بطور یکی از عناصر، در علت فاعلی معاونت وخدمت می کند. و بعبارت دیگر کسی که حس تر شفقت دارد بیشتر وبهتر میتواند که بمصیبت زدگان معاونت کند، نسبت به آن کسی که حس شفقت آن قدری کند و خوابیده است. اما تنها حس شفقت فی‌ذاته نمی تواند که محرك ومشوق کافی انسان جانب عمل شود

چیزی‌را که حس شفقت تنها و فی‌ذاته کرده میتواند این است که اشکهای مارا در يك پردهٔ تراژیدی تیاتر بمقابل يك شخص بدبخت تخیلی می‌ریزد، وقتی که انسان عملاً جانب همدردی ومعاونت می‌شتابد، تنها دراثر این نیست که دارای احساس شفقت است بلکه تصور يك ایدیال ويك نصب‌العین است که اورا باینکار وادار کرده است، او می‌بیند که برادر انسانی او دستخوش امواج است، واو می بیند که شاید بتواند بواسطهٔ بعضی از اقدامات اورا نجات دهد، که خودرا درین کار موظف می‌داند. پس نجات آن مرد غریق است که خودرا بحیث يك نصب‌العین وبحیث غایه وایدیال در فکر او جلوه میدهد، واورا بسوی این عمل نجات، تشویق می کند. اما تنها حس شفقت بذات خود نمیتواند موجب تشویقی گردد ویا تماماً محرك گفته شود، ولذا محرکی که بیشتر مارا بعمل تشویق می کند همانا ایدیال وغایه ونصب‌العین است، وما باید درین باره از پهلوی علم النفس نور روشنی بیشتری بیندازیم ودرین دو محرك بیشتر غور نمائیم.

(١٣) محرك غریزی ومحرك شعوری : وبعبارت دیگر محرك بدوی ونهائی

کانت باین عقیده است که تماس علم النفس دامان اخلاق را ملوث میکند، اگرچه کانت این نظریه را از نقطهٔ نظر اینکه علم النفس علم تجربی است، اظهار نموده بود، و این مکتب روانی نمی خواهند به پهلوی جسمی وحیوانی انسان اعتراف کنند ومیکوشند که بگذارند انسان حتی از یك کنگرهٔ عرش ملکوتی نیز تنزل کند ولی شرف انسان وغبطهٔ همه کس در این است که خطورنگ مشت خاك میتواند مظهر روح خدا ومسجود ملایك شود، او تنها موجودی است که میتواند سلیقه را غریزه، وغریزه را ملکه، و ملکه را فضیلت بسازد، وسخن را بجائی برساند که متخلق باخلاق الله شود، اوتنها از بندهائیست که از اصطبل حیوانات تاملاء اعلی، واز سجین فجار تاعلیین ابرار، واز شرالدواب تااشرف المخلوقات پهنای دنیای فعالیت اواست

پس اگر شریف ترین فضائل انسان در اثر تحلیل روحی تنك غریزهٔ قدیمی تر وبدوی تر میرسد، جای آن نیست که انسان به فضیلت و نه به اخلاق و نه هم به علم النفس بدبین شود، مثلاً اگر موتری بجانبی حرکت میکند دو محرك دارد یکی همان پطرول آن است ودیگرش شوفر رانندهٔ آن، که هردو محرك مذکور ضروری وحتمی است، اگر پطرول تنها محرك باشد وشوفر راننده تاثیر خودرا ننماید، طبیعی است که موتر به هرجاه و چقوری که تصادف کند میافتد واگر پطرول نباشد، شوفر راننده نمیتواند موتررا از جای آن حرکت دهد همینطور عمل اخلاقی نیز باید دو محرك داشته باشد که یکی غریزه است که مانند پطرول، محرك بدوی واصلی است، ویکی هم ایدیال است که مانند شوفر راننده، محرك نهائی وآخرین است پس اگر راننده موتر شخص دانا وباشعور و باکفایت باشد چه فرق میکنند که سوخت موتر چه چیز باشد واز کدام انواع سوخت محسوب گردد

پس محرك هم دو نوع است محرك غریزی ومحرك شعوری، وچیزی که محل قضاوت اخلاقی است همان محرك شعوری ونهائی، وبعبارت دیگر ایدیالی است ولو که مدار تمایلات ومعالجات روحی، همان محرك غریزی باشد مثلاً قرار تمثیل هید فیلد، شخصی که جناب اووقف دستگیری بیچارگان است وعقیده دارد که این عمل او از یك محرك

نس عالی که عبارت ازسعادت ورفاه مخلوق است، بنشت نموده است، شاید روزی در اثر تحلیل روحی درایش معلوم شود که محرك غریزی و موجب اصلی این عمل نیك او، همانا غریزهٔ کمك کاری حقتی بوده است وهمچنین شاید مرد وکیل الدعوی تصور نماید که اورا مدد کاری وحمایت بنوایان باین امر وا داشته است، که شاید زمانی دراثر تحلیل ویا حادثهٔ باوظاهر شود که محرك بدوی اوفقط غریزهٔ اهمیت ذاتی است شخص دیگری که خودرا وقف امور خیریه می نماید، وبین مردم به بیغرضی وبی آلایشی شهرت زیادی حاصل میکند، سرکدام روزی برایش کشف شود که او اصلاً به خود عهد کرده بوده که ازخود خواهی صرف نظر کند و بیطرفی وبیغرضی وبی آلایشی را نصب العین خودسازد، زیرا اوشایدنمیکرد خود اینکار رابهترین ذریعهٔ آفرین وستایش مردم شناچته باشد، وچون خیلی مشتاق آفرین است، بطور مبالغه آمیزی ازخودخواهی گذشته است، تا که ستایش مردم را جلب نماید پس محرك ضدخود خواهی او طمع تحسین و بارك الله است یعنی غریزهٔخودخواهی اواست کهمحرك ضدخودخواهی اوشده است.

درست است که اگر سارك را تحلیل کنیم بسخن ما آخرالامر به محرك های بدوی می کشد، ولی کدام کس گفته میتواند که این محرك های بدوی پست ودنی است؟ زیرا این محركها دراثر غریزه استوغریزه ذاتاً چیزی بدی نیست، وتاآن غریزه نباشد ومحرك بدوی‌را بوجود نیاورد، ممکن نیست که محرك نهائی هم کسب وجود کند ولی محرك بدوی بنا بر اینکه پست ودنی نیست بنا بر هم مورد مسئولیت شخص گفته نمیشود مثلاً وقتیکه میگوئیم محرك فلان جرم دزدی‌بوده است، مقصدماازمحرك، محرك نهائی است که این مجرم را وا دار کرد، که شب بخانه مردم داخل شود، ومال ایشان‌را تاراج کند ولی‌این هم همان طور درست است که بگوئیم محرك جرم مذکور غریزهٔ کسب مال (تملك) بوده است، که دریں صورت مااین محرك را محرك غریزی می گوئیم، زیرا غریزهٔ تملك، اورا مجبور بدزدی نموده است. واین خود دلیلی است که این دو محرك باهم ارتباطی دارند مثلاً اگرچه محرك نهائی که عبارت از فکرمال مغصوب باشد، غریزه بدوی تملك آن مرد دزدرا تحریك کرد، امادرعین حال این غریزهٔ

تملك است که به نوبت خود اورا آرزومند مال معشوق نموده و اورا وادار کرده که به عمل دزدی اقدام کند. پس هر غریزه که مارا به عمل وادار می کند توسط محرك نهائی تحریك میشود و براه می افتد، و از این شخص مسئول است

و از این است هر وقتی که ما محرك را به حیث محرك نهائی استعمال می کنیم باید بگوئیم که محرك فلان شخص، خیر جامعه و خدمت کشور بوده است، که اورا باین وظیفهٔ نیك وادار کرده. طوریکه نیز گفته میتوانیم که در این مورد محرك بدوی و غریزی او، خود نمائی و یا غریزه گله گی (اجتماعی) و یا اشتیاق آن به ستایش بوده است. پس در هر عمل هر دو عنصر رول خود را بازی میکند ولی بعضی اخلاقیون وزن بیشتر را به محرك نهائی قایل میشوند، و بعضی دیگر امثال طبیب های نفسی، محرك بدوی و یا محرك غریزی را مهمتر میشمارند

اهمیت محرك غریزی : آن کسانی که مصر اند در اینکه اعمال شان تماما (غیرخواهی) است، می گویند که در اعمال خود هیچ غرضی ملحوظ ندارند، الا (عمل خالص) و خدمت خلق، شاید این مردم نمیدانند، که این اعمال شان در حقیقت به نفس شان یك نوع تسکینی میدهد و یکی از غرایز ایشان را آرام و مطمئن میسازد. ایشان نمی توانند ببینند که قوهٔ محرك غریزی ایشان است که ایشان را به آن عمل تهییج می کند، وچون این تهییج و این قوه را نمی بینند، باخلاص عمل خود افتخارها می کنند. زیرا چیزی را که ما در حیات عادی خود شناخته میتوانیم همانا محرك نهائی است، و ازین سبب حق داریم که بگوئیم غرض یگانه ما خدمت خلق است ولی آیا کدام چیز است که مارا باین خدمت وادار کرده است؟ جذبات غریزی که مارا به این کارها مجبور میسازد، عموما پوشیده است و در ماتحت شعورها قرار گرفته است پس این محرك غریزی محرك غیرشعوری است، که آنقدرها طرف توجه علماء روحی واقع شده است.

اعمال ما همیشه توسط محرك هائی بکار می افتند که ما از آنها بی خبریم. مردمی که اصرار دارند که اعمال شان در اثر حس وظیفه بعمل آمده است، این اصرار شان بر بناء کار اینها نیست بلکه عقیده تا این دعاوی را می کنند، ولی خود شان خیلی متعجب خواهند شد وقتی که خود شان ببینند که

این اعمال شان برای تسکین بسیاری از آرزوهای نهفته و غریزی شان بوده است آشکار است که آرزوی یگانه مرد سیاست مدار این است که به مملکت خود خدمت کند واعظ می خواهد که توصیهٔ حق و توصیهٔ صبر کند، زاهد میخواهد که در خلاف نفس اماره مجاهده نماید، طبیب آرزو مند است که صحت بیماران خود را خوب نماید، وهمچنین حکیم و محقق علم، غایهٔ یگانه مرد محقق است، زعیم می خواهد که سطح حیات عامة الناس بلند تر گردد، مرد روحانی آرزومند تصفیه و تزکیه روح است، این ها همه محرکاتی است که به شعور رسیده ومعلوم شده است ولی وقتی که تحلیل گردد شاید قرار نظریهٔ هند فیلد کشف شود که محرك های اصلی وغریزی، که این مردم را بدواً باین مشاغل رهبری کرده است، طور آنی بوده است

در سیاستمدار، غریزهٔ اهمیت دادن، ودر واعظ نمایش دادن، ودر زاهد تجنب از مسئولیتهای حیات، در داکتر غریزهٔ شهرت پرستی، در حکیم غریزهٔ کنجکاوی، ودر روحانی غریزه حقانیت ذاتی این ها محرك های غیر شعوری ایشان است که اصلاً خطمشی اعمال شان را معین نموده است

هر وقتیکه محرك های عالی خود را تحلیل نمائیم، همیشه خواهیم دید که یك غریزه در رأس سرچشمهٔ آن ها قرار یافته است وآن غریزه ایست که هر کس را به شغلی وادار می کند واستعداد طبیعی ما را به امور ومشاغل تهیه می نماید.

ولی طوریکه هید فیلد میگوید ما چرا ازین محرك های غریزی ننگ کنیم؟ وچرا به تسکین آن ها نکوشیم؟ وچرا آنهارا برای غایات گران بهائی بکار نیداریم؟

وقتیکه انسان کشف کرد که محرك اصلی آنچیزی که در نظر او خدمت خلق وخیر خواهی است، فقط وفقط غریزهٔ اشتیاق تحسین وآفرین ویا غریزهٔ اهمیت ودانمایش دادنی است، یقین است که تاحدی دماغ مار اومی شکند واین وظایف بس مقدس نزدش حقیر معلوم میشود. وقتیکه مرد حامی ضعفاء درك کرد که محرك شعوری او که خدمت بیچارگان است محرك حقیقی او نبوده واورا غریزهٔ کنجکاوی حتمی به این کار وادار کرده است. شاید به خود بگوید که من خسر الدنیا والآخره شدم وبیت پستی مرا بزین رحمت وادار کرده است، پس باید ازین کاری که هیچ سودی نکرده ونمی کند دست بردار شوم

ولی هیچ دلیلی نیست که انسان ازین امور بس شریف دست بردار شود ، واگر یك شخص غریزهٔ قوی ویا نداری را مالك باشد چرا آنرا قبول نکند وچرا آنرا بکار بندارد فرض کنید که مارا محرك خود نمائی و یا جفتی ویا اهمیت ذات به کار انداخته است، لیکن که گفته میتواند که این غرائز پست است؟ در حالیکه غریزه را استعمال بجای آن خراب میسازد وبالعکس بکار انداختن بجای آن آنرا شریف وجمیل می کند آیا خود ماجیستیم؟ آیا آن مشت خاکی نمیباشیم که از ملك بر تری میجوئیم، وآن نطفهٔ امشاج نیستیم که سمیع وبصیر میشویم ؟

اگر یك شخص کاری می کند که غریزهٔ تبارز ذات اورا تسکین دهد پس چرا این عمل خودرا در وقتیکه حقیقت را دانست ترك کند؟ وقتیکه دانست این طور یك غریزهٔ قوی را مالك است پس چرا آنرا براه بهتری استعمال نکند وآن وا سطه مبادی حق واخلاق را روشن نماید، واگر او میتواند این غریزهٔ نمایش ذات خود را در چنین راه نیکی بکار اندازد ، پس چرا آنرا نشناسد وچرا از ان استفاده نکند پس طبیعی است که شناختن اینچنین غریزه موجب سعادت وتزئید قوت است ، در اثر مطالعات و تحلیلات علم النفسی دیده شده که هر چند محرك های نمایش و اهمیت وجفتیت ذاتی قوی‌تر بوده اند، عاملین آنها نیز در مشاغلی مربوطهٔ خود قوت بیشتری داشته‌اند، وبالعکس آنهائی که این غرایزرا قوت نداشتند در امور خود ضعیف بوده‌اند واز طرف دیگر هم ، آنهائی که کشف کرده اند که محرك غریزی شان چیست ، از ان پس به کارهای شریف خود قوی‌تر وصمیم‌تر ومستقیم‌تر شده اند، اگرچه غرایز ما انسان می شکند کار بدی نیست، چه خوب میشود که انسان مداخلهٔ نفس خودرا بشناسد وهمو ر تمایل خود را بیشتر جانب براهت غایه کند

کسی که دراثر شرایط وتجارب طفولیت به حس کمتراوی جفتی قوی دچار شده است، پس چرا آنرا نشناسد ، واز ان کارسرائی نگیرد او چطور میتواند که به بهترین وجه از ان کار بگیرد، بدون اینکه برایش یك مجرائی پیدا کند وآن خود عبارت از ین است که به دستگیری بیچار گان مصروف شو د . ویقین است

وقتی که این غریزه واین آرزو ها را شناخت، نه تنها آنها را بهتر کنترول می کند، بلکه اونا آنهائی که بدستگیری محتاج اند بیشتر همدردی می کند، و به این وسیله هم ایشان‌را بیشتر کمك می کند، وهم بیشتر به وظیفهٔ خود کامیاب می گردد ما بقرار گفته هید فیلد نمیتوانیم هیچ کس‌را به داشتن غریزهٔ پدری ویا مادری ملامت کنیم، واورا دربن که پرستاری می کند، معیوب بشمار نم، وبه هم گناهی شمرده نمتوانیم اگر کسی اینطور یك غریزهٔ خود را به اینطور یك شغل اجتماعی تسکین و یا ارتقاء میدهد بشرطی که‌محرك نهائی‌مدنظر اوباشد، وعقیده کند که برای مجتمع خدمت میکند، نه اینکه محرك غریزی را پیش روی خود گرفته وبگوید بدون ارضاء این غریزه، دیگر محرکی ندارم نیت‌را که محرك‌اعمال شناخته اند، همین‌محرك ثانی‌است نه‌محرك اول .

اهمیت‌محرك شعوری : این‌هم خطای‌فاحش‌است که تماماً به‌طرف‌دیگر رفته‌و تمام فشار خود را بر محرك اصلی وغریزی بیندازیم. بلکه بطوری که باید محرك غریزی را که به اعمال ما قوت وبه کار ما سرعت می دهد، بشناسیم، بهمان اندازه ضروری است که محرك نهائی را که مرجع و مآل محرك غریزی است، در نظر بداریم، ودر نظر داشته باشیم هید فیلد ازطبیبان تازهٔ روحی خیلی ها شاکی است که متأسفانه رو بروی مریض می گویند، علت آن فقط خود نمائی است، مرض تو تنها وتنها کنجکاوی جنسی است، چیز دیگری نیست مگر آرزوی آفرین. آری، ایشان نمیتوانند بدانند که اگر این غرایز را غایه ومحرك نهائی بطرف خود تحریك نمیکرد، این جذبات بیکاره وعاطل محض می ماندند ویا جانب دیگر متوجه می شدند. پس غایه وایدیال است که عامل موثر تحریك همه غرایز میشود

، اگر ما بگوئیم سبب بیگانهٔ نجات ودستگیری بیچاره گان همانا کنجکاوی جنسی است، غلط فاحشی را ارتکاب کرده ایم زیرا تنها آرزوی مدد به خلق است که در قضاوت اعمال عامل آن، مهم ترین کفه میزان شمرده میشود، که اگر این آرزو نمی بود . یقین که کنجکاوی جنسی اوبراه دیگری سوق می‌شد وشاید طریقهٔ بی حیائی

وعرنمائی را می‌پسمرد، وباشکل دیگری‌را از انواع انحراف نمود می گرفت پس قوه وفعالیت محرك نهائی است که اورا بطرف خود جلب نموده وسلوك او را تعیین کرده است .

شاید این هم دور ازحقیقت باشد که بگوئیم غریزهٔ پدری، کیقباد شاه بلخی را جانب داد گستری ورعیت پروری وادار نموده است، ولی این را نمیتوان محرك حقیقی ویگانهٔ دانست، زیرا که اگر این غریزه محرك حقیقی اومی‌بود ممکن است که اومیتوانست آن غریزه رادر دامان البرز با گلهٔ گوسفندان خود تسکین دهد، ولی حس وطن خواهی ودوستی قوم ودفاع مملکت ، غایهٔ حقیقی ونهائی او بوده که غریزه اصلی اورا جانب خود متوجه ساخت واورا از گله بانی به جهانبانی وادار نمود

شاید، درنك جبهه دونفر هریکی قتل شوند ، یکی ازین دو نفر ، جاسوسی را که ازطرف دشمن برای دردادن ذخائر حربی گماشته شده ومی خواسته عمل جاسوسی خودرا انجام دهد، که آن‌مرد مجاهد وطن خواه بسر وقت رسیده وبغیر عجولانه ودفعی خود اورا کشته وشراورا ازوطن خود رفع ساخته است شخص دیگرخاین ملی است که برای مفاد دشمن وطن خود ، حملهٔ خائنانه وقاتلانهٔ را بریکی از قوماندان های نامی ومهم وطن خود می‌نماید، ونیت خائنانهٔ اوعملی‌میشود

پس هردو شخص آدم کشته اند ودر محرك اصلی و غریزی خود که عبارت ازغریزهٔ «خصامت» باشد مشترك ومتحد اند اما که گفته میتوانند که هردو باید بیك چوب خط محسوب شوند؟ بلکه بالعکس این دونفر ازهمدیگر آنقدر ها اختلاف دارند که ما نمد دو ضد شناخته میشوند ، زیرا که محرك نهائی ایشان مختلف و بلکه ضد همدیگر است و همین محرك است که یکی را بدرجهٔ بلند ترین صفات انسانی رسانده و دیگرش را منفور ترین اشخاص بشر بقلم داده است

پس غایه‌محرك نهائی است که در قضاوت اخلاقی کفهٔ حقیقی محسوب‌میگردد.

از ین جهت خیلی ضروری است که باید هردو محرك شناخته شود، زیرا هیچ عمل مکمل گفته نمیشود تاهر دو محرك در ان تمثیل نگردد قوت یك عمل متکی

برجنبهٔ غریزی است و کمال آن، مربوط است بغایهٔ آن اول الذکر موجب قوت وثانی الذکر مورث رهبری است ما میتوانیم که خودرا از دعوی حقاست ذات (حس حق بجانبی) فقط و فقط بواسطهٔ این امر نجات بدهیم که بشناسیم اینچنین یك غریزه پشت سرما استاده ومارا تحریك می کند ما میتوانیم که خود را از اختلاط اخلاقی باین وسیله خلاص کنیم که درپیش روی خود یك غایهٔ حقانی را بصورت نصب العین قرارداده وغرایز خودرا بآن غایه سوق دهیم

غایه، نه تنها امرا تعیین میکند که ما عمل کنیم ویا نکنیم، بلکه نوعیت عمل رانیز مشخص میکند که آیا عمل خودخواهانه است یاغیرخواهانه که باید اینجا خودخواهی وغیر خواهی را ازهم جدا سازیم

غیرخواهی این است که ماسرت خودرا درین می بینیم که برای شخص ویا اشخاص دیگری و یا برای ایدیالی کار کنیم

مثلاً مولفی کتابی نوشته میکند، اگر تنها غریزهٔ تبارزذات ویاغریزهٔ تملك یعنی کسب مال اورا باینکار وادار نموده و کتاب او نیز در اساس هدایت وتنویرعموم نوشته نشده وبلکه برشالودهٔ کسب شهرت ویا کسب مال طرح شده باشد دریصورت لذتیکه ازین رهگذر حاصل اوشده است خودخواهانهٔ محض است زیرامحرك اصلی اوغریزهٔ تبارز ذات ویاغریزهٔ تملك بوده است

ولی اگر این کتاب او ولو که محرك اصلی وغریزی آن غریزهٔ تبارزذات است، دراثر يك ایدیال ونیك منظورهٔ وطنی تالیف شده، وخیر وهدایت عموم غرض نهائی او بوده است، البته مسرتی را که درین راه تحصیل می کند غیرخواهانه است، وهرقدر انتقاد وتعرضی که دربساره بشخص مذکورمتوجه میشود، مراتب مسرت اورا کم نمی کند، بلکه بران می افزاید،

محرك غریزی واصلی، درهرشغل و هرعمل موجود است، ولی سخن درین است که آیا علاوه برین محرك مذکور کدام ایدیالی نیز او را تحریك کرده است ویانه ؟ اگر ایدیال نیکی هم موجود باشد، آنگاه عمل مذکور غیر خواهانه است، ولو که یکی ازغرایز ضمناً محرك اصلی آن شده باشد پس غیر خواهی وخود خواهی مربوط است

نه محرك نهائی اگر آن محرك نهائی خود خواهانه است ، عمل خود خواهانه میشود ، واگر غیر خواهانه است، غیر خواهانه می گردد

دربارهٔ عملی که بی آلایش است وخود خواهانه نیست، این قدر کافی نیست که بگوئیم برای خیر دیگران است ، بلکه باید مستشعرانه و عمداً معطوف خدمت دیگران گردد. غیرخواهی باید ازمبدء «مفاد شخصی منور» که بعضی‌ها آنرا مبدء اصلی حیات خود گرفته اند فرق شود . این طور مردم چنین می گویند . « بو سیلهٔ اینکه خودرا مهربان واخلاقی سازیم بهترمیتوانیم که مفادشخصی‌خود راخوب ترحاصل کنیم » این‌مردم معنی مهربانی را نفهمیده اند . دربن شکی نیست که مهربانی مسرت بار می‌آورد ولی اگر غایهٔ نهائی‌ما تنها مفاد ماباشد ، مفاد رابرای خود می گیریم ومردم‌را برمان خوش می سازیم . ولی بالعکس مرد غیر خواه آن کسی است که مسرت خود را درمفاد دیگران میداند

بسیاراعمال است که ظاهراً خود خواهی معلوم میشود وآن هم ازین سبب که عامل‌خود فوق‌العاده مسرت آور است . ولی‌در حقیقت این اعمال غیر خواهانه است ، کسی که‌حیات‌راوقف نجات‌دیگران نموده است ، ولو که بداند این عمل او برای تسکین غریزهٔ کنجکاوی حقیقی اواست ، وهم‌بداند که این عمل اوبرایش مسرت فوق العادهٔ بارمی آورد ، بازهم این‌عمل‌اوغیر خواهانه است، وحتی که‌اگر غریزهٔ اصلی خود رانیز شناخته باشد ، یقین است که این شناسائی‌اوهنور کار اورا موثرتروقوی‌تر میسازد . مثلاً اگر در نتیجهٔ تجارب وحالات طفولیت ، برایم یك اشتیاق فوق العاده ، برای تحسین وآفرین‌پیداشده است ، بهتراست که‌درین زمینه برای‌خود کاری‌پیدا کنم که بمردم بیشتر خدمت کنم وزیاده تر تحسین ایشان را جلب نمایم وایں غریزه رابااین‌صورت تسکین دهم درین صورت مسرت نفعت من خواهد بود وخیرهم نفعت‌دیگران وهم نفعت من . واین خود کاری است غیرخواهانه. واز طرف دیگر کارهای زیادی است که غیر خواهانه معلوم می گردد ولی در حقیقت خود خواهانه محض‌است مثلاً بعضی رهبان ها خودرا عمداً به قیافهٔ می گیرفتند که اوراظ

پار سا ئی ریا ئی خودرا شان می دادند ، وحتی استهزاء وتحقیر دیگران رادر آن مورد به لذت تلقی می کردند ، زیرا آن تحقیرات را برای ارضاء غریزهٔ ورع دا تی خو د وبرای تثبیت آن ، ساز گار و خو شگوار می دا نستند وادیت ، و حتی ازا ن گـذ شته مر گـ هم سایرین غریزهٔ شان مورث مسرت بود ولی باینهمه شدت وعنف خود ، این عمل بدون خودخواهی محض دیگر چیزی نبو د ، ونبا ید بآن رنـگ غیر خواهی داد .

بعضی غرا یزی هست که ذا تاً غیر خواها نه است مانند غریزهٔ مادری و غریزهٔ گـله گی ، ولی این دوهم ا گر بیجا استعمال شوند مبدل بخودخواهانه میشود . بسیار مادران که فقط پیروغریزهٔ مادری خود هستند واز وظیفهٔ مادری خبر ندارند ، خودرا بطوری وقف اولاد خودمی کـنند وبه اندازهٔ دران غلو می نمایند ، که اولاد شان دیگر نمو نمی کنند وتمام قوای شان غیر منکشف میماند ، واین اطفال تماماً در حیـا ت خود نـا کـام ونـاامید می گردند .

گـاهی میشود که حس شریف شفقت از تساهل شخصی نشئت می کند ، چنانچه که هم گـا هی فصیلت احسان از عجب وخیلاء بعمل می آید . شاید که عفو احیاناً ازان سجیهٔ ضعیفی که می ترسد مبادا دشمن پیدا کند وهم گـا هی از ضعف اخلاق بمیـان آید . درحـا لیکه شـا ید غریزه های خصا مت ، خود خوا هی ، خفتی وحتی ترس ا گر به یك غایهٔ شریفی توجه می کـنند ، خودرا دربلند ترین اشکال غیر خواهی میرسانند .

معنی غیرخواهی ، طوریکه هید فیلد اظهارمی کند این نیست که باید چیزی را بدیگران بکنیم که حتماً بمارحمت ده ومشقت آوروزیان مند باشد ، غیرخواهی درحقیقت باین معنی است که مادر خدمت به دیگران کسب مسرت می کـنیم . تعیین اینـکه عمل ما خود خوا هانه ویاغیر خواهانه است ، مشـکل باین نیست که این عمل دراظهار خود مورث مسرت است ویا نیست ، بلـکه مو قوف برین است که در غایهٔ که نصب العین آن است لذت وسعادت بارمیدهد ویانه چیزی را که عملی می کـنیم ا گرشعوراً به لحاظ سعادت دیگران است عمل غیر خواهی است ، ولی ا گر غریزه تماماً متوجه آن است که خودش تسکین شود ، آنـگاه عمل را میتوان خود خواهی محض گـفت

و از این سبب غیر خواهی نسبت به خود خواهی، به حیث یک قانون اخلاقی عالی تر، شناخته شده و بیشتر از طرف مجتمع تائید گشته است، زیرا که بعنایات اجتماعی خدمت می کند و خیر بار می آورد و به فرد مورث مسرت می گردد.

(۱۴) علاقه بین محرک و قصد: محرک حقیقی اعمال ما آن چیزی است که ما را به آن اعمال تشویق میکند، یعنی علاقه بین قصد و محرک علاقهٔ عموم و خصوص مطلق است، که قصد عام است و محرک خاص، مثلاً در حسب مثالی که مکرری می آورد شاید محرک یک مرد مصلح، بعضاً اصلاح حال نوع بشر باشد، و شاید بعضاً کسب شهرت، و بعبارت دیگر تسکین غریزهٔ خود نمائی نیز شاید جزء محرک او محسوب گردد که این هر دو محرک جزء قصد و نیت اوست ولی او شاید این هم واقف باشد که این عمل او فعلاً امن و راحتی بدنیا نیاورده و شاید عوض صلح و سعادت، آهن و آتش بر فرق مردم بریزد، و شاید پیش بینی هرج و مرج و بدبختی عمومی را بحیث یک نتیجهٔ قریب و فوری عمل خود کرده باشد، و شاید تعذیبات آیندهٔ خود را نیز در آئینهٔ اجرا آت خود دیده باشد پس وقتیکه خودش این چیزها را پیش بینی نموده باشد، کدام کس میتوان گفت که او قصد این چیزها را نداشته است؟ بلکه بالعکس قصداً این چیزها را بحیث جزء لاینفک آن نتیجهٔ مأمول اعمال خود فرض نموده و جزء قصد و نیت او بوده است. ولکن یقیناً میتوان گفت که این حوادث بد هیچگاه جزء آن محرکی، که او را به نتیجهٔ خوبی که عبارت از اصلاح حال بشر باشد، تشویق کرده است، بوده و نیست و اینک مثال تازه تری که بر مثال مکرری روشنی می اندازد مثلاً در سورهٔ کهف وقتیکه خضر کشتی را پاره کرد و معیوب ساخت قصداً این کار را کرد، تا کشتی را از خطر غصب نجات دهد، ولی معیوب کردن کشتی جزء محرک او نبود، درحالیکه جزء قصد او بود

(۱۵) آیا لذت همیشه محرک است؟ اینجا دو سوال است اول اینکه آیا ما در نصب العین خود کسب لذت می کنیم؟ و یا ثانیاً اینکه نصب العین ما لذت است. کسی از این منکر شده نمی تواند که ما در مفکورهٔ تکمیل نصب العین خود کسب لذت می نمائیم، ولی این نظریه تماماً مخالف است از آنکه گفته اند مفکورهٔ لذت غایهٔ مقصود ما است

وبااینکه لذت چیزی است که همیشه مارا جانب عمل تحریك و تشویق می کند عقیدهٔ اول عموماً ازطرف علماء علم‌النفس تائید و قبول شده است و عقیدهٔ ثانی نظریهٔ « مکتب ادب علم‌النفس » است . بنتام Bentham نظریهٔ خود را طور یکه مکثری می گویند ' ذیلا بیان می کند « فطرت انسا ن را در زیر فرمان لذت والم گذا شته ا ست و همه مفکوران ما در گرو این دونقداست . وماهمه قضاوتها و نیز همه تصمیمات حیات خود را باین دوچیز حواله می کنیم ' کسی که دعوی می کند که از رعیتی این فرمان برآمده است ' در حقیقت معنی حرف ومعنی دعوی خود را نمیداند ' مطلوب انسان این است که لذت بخو ید واز الم نیز هیرد ' وحتی نیز دران وقتی که بزرگترین لذا ید را ترك و شد ید ترین آلام را قبول می کند اس د و حس ابدی و مغلوب نشدنی باید همیشه مور د مطا لعهٔ علماء ا خلا ق و علماء حقو ق باشد مبادی‌منفعت‌هرچیز راباین دواصل وباین دو محر ك ار جاع میکند» که ازین مقولهٔ بنتام بخوبی واضح میشود که لذت والم تنها چیزی است که محرك عمل است.

(۱٦) آیا الم معنی لذت است' اصل این است که لذت والم بهمدیگر علاقهٔ ایجاب وسلب ندارند الم‌معنی لذت نیست معنی‌لذت‌عبارت ازنبودن لذت‌ویا « بیمزه گی » است'وهمچنین الم که مثبت است' معنی آن نبودن دردویا « بیدردی » است' که ارسطو نیز بآ ن اشاره میکند وحتی مکتب ارستیپوس نیزعقیده دارد که احساس اگر بشدت بورد الم است وا گر به جهت جنبش نما ید لذت است

این دو کلمهٔ مثبت از مسائل سو لو جی است وا گر بآن صبغهٔ معنو ی ویا مابعد الطبیعی داده نشود' نمیتوان این دو کلمه را درقاموس فلسفهٔ اخلا ق جای داد. در جانور' ایفای هر سلیقه توأم است به تسکین وهمان سلیقه است که در انسان بنام غریزه منکشف شده وایفای آن بیك حساسیتی که آنرا لذت می‌خوانیم همراهي میکند

کسا نیکه‌لذت‌رابتکمیل عضویت تعریف نموده‌اند ' خواسته‌اند که الم‌رامعنی آن نسازند' زیراً که الم پیرو تنقیص عضو یت است . ودر ین هم شبهٔ نیست که الم همیشه نتیجهٔ قطع ویا تفرق اتصال عضو است که ا گر الم با ین‌طو ر یك مفهو م منفی'

و لذت مفهوم مثبت آن باشد، باید که لذت عبارت از روئیدن و یا تکمیل و یا التیام عضو باشد. اگر در تمام عالم ثلثهٔ بیالوجی کدام احساس و یا غریزه، وظیفهٔ خودرا انجام میدهد (مثلا غریزهٔ خوردن و یا غریزهٔ جفتی) آنگاه حیوان احساس تسکین می‌کند که آنرا به لذت تعبیر می‌کنند، و اگر غریزه های مذکور مثلا بدون اظهار می‌ماند، در آن وقت حسی بنام بد انتظار و یا بالاخره حرمان، آن ناکامی را تعقیب میکند که آن حس معنی لذت است، ولی الم گفته نمی‌شود و این چیزی است که متعلق است بعالم غرایز و یا بسلیقه‌ها و یا بعبارت قرون وسطی به عالم جلب منفعت، اما حیوان به حالت دیگری هم دچار است که گاهی از بنای حیوان و یا عالم طبیعت، به بعضی تصادفاتی روبرو میشود که بعضویت آن نقصی وارد میشود و طبیعی است که در اثر آن کمابیش احساسی از الم میکند، که اگر این صدمه بآن نمی رسید دیگر آن حیوان دردی ندارد، و تماما بی درد و سالم و نارمل است ولی در این حال (برخلاف نظریهٔ اپیکوری ها) گفته نمی شود که حیوان عملاً مالك لذت است پس لذت غالبا در قاموس بیالوجی عبارت بوده است از تسکینی که ایفای غریزه‌های ذوق و لمس را تعقیب میکرده و معنی آن عبارت از «بهره گی» بوده است والم نیز در جای خود عبارت از آن حساسیتی بوده که با صدمهٔ عضو مصحوب بوده و معنی آن «بیدردی» گفته میشده. ولی الم کمابیش بهمان کیف خود با انسان تظاهر میکند و صدمهٔ عضوی او عموماً همراه است.

ولذت نیز تقریباً بهمان طریق، خواهش های ذوق ولمس را پیروی می نماید، اما انسان کنون مرهون آن دو کیف حیوانی نمانده و رفته رفته دارای کیوف و حسیات بسیاری شده و از دولت مدنیت و جامعه بسیاری از ارزش های او بمصرف رسیده و ذخیره شده و به تخصصات و تتبعات علم و فن منجر رفته است، و از طرف دیگر جمعیت و مدنیت از و مفکوره‌ها و قوانین و معیار ها طلب میکند و از این است که مظاهر غرائز انسان زیاده تر شده و هر غریزه از خود شعبه ها و تقسیماتی انتخاب کرده که انسان امروزی تقریبا غرائز مربوط ذوق ولمس را باهمیت سابق آن‌ها ندیده و آنهارا بیك درجه طوریکه فلاطون میگوید از حظوظات لطیفه خارج کرده و پشت سر انداخته است.

مرورا گراسابیت «هل من مزید» میگوید درمارهٔ آنوبان وامثال آن نیست ، بلکه درمارهٔ «علم» و «روشنی» و «دوست برین» است سقراط میگفت که لذت گمشدهٔ مرد حکیم است ولی آیا او شوکران را با کراه خورد؟ آری ! او قربانی را در مقابل توحید وحق لذت مُسداسست و ممت حکیم می‌پنداشت آیا داود (ع) ازروزه لذت نمی‌برد و آیا محمد علیه الصلوة والسلام نورچشم خود را در نماری که پایهای او را متورم میساخت نمیدید؟ لذت اگر لذت بیالوجی و لذت ارستیپوس و بنتام است' همانا لذتی است که بهتر است درحاشیهٔ آن معامله بود و جزءمسائل بیالوجی باشد' ولی اگر لذت آن است که عرائز شریف انسان وقتیکه وظائف خود را درپیشگاه وجدان و در بر نظرعقل ایفا میکنند و آن لذت را بطور انعام می یابند همان است که گمشدهٔ مرد دانا است' که مردحکیم وصاحبدل بدون مثل اعلای خیر و کمال ووظیفهٔ انسانی خود' دیگر نصب العینی ندارد' واگر فطرت درین اعمال او برایش لذایذی را بطور انعام موهبت میکند' البته آنرا بحیث مائدهٔ آسمانی قبول میکند .

من اگر کامروا گشتم وخوشدل چه عجب مستحق بودم واینها بزکاتم دادند

پس لذت بجای خود است ولی دامنهٔ آن خیلی وسیع شده و برطبق تکامل نوع انسان شکل ترکیه وانکشاف را گرفته است الم نیز بطور استعاره و مجاز از حدود خود بیرون شده و در بسیاری معانی واحتساسات اطلاق گشته است' زیرا طوریکه گفتیم الم در بیالوژی عبارت از حسا سیتی بود ' که نقص عضویت را پیروی میکرد' که کنون نیز آنرا به همان معنی آن' در مورد قطع و ضربه و سقطه و تفرق اتصال ' و فعالیت های حرارت و برودت ' استعمال مینمائیم ' ولی درعین حال' آنرا اصطلاحاً معنی لذت هم ساخته ایم ' چنانچه میگوئیم الم جوع وعطش و یادرد جدائی و همچنین آنرا به معنی حرمان نیز اطلاق میکنیم ودرد را گاهی میگوئیم ونیز گاهی به معنی فقدان و انتظار و امثال آن استعمال شده است که (درد) باین معنی‌ها شاید اهمیت ادبی داشته باشد ولی نباید کلمات مجازی ومستعار را مورد بحث فلسفی قرار دهیم. این دو کلمه از طرف اخلاقیون بسیاری مورد افراط و تفریط واقع شده است که بعضی لذت را غایهٔ یگانهٔ آمال بشرساخته و برخی هم بالعکس تنفر و اشمئزار زیادی نسبت بآن نشان داده اند

اخلاق دردنیای اسلام بسه شکل تظاهر کرده است یکی بصورت فلسفه برای طبقات عالی ودیگرش بشکل (علم) برای مردم متوسط وسوم بصورت فن برای عامة الناس ، از لذایذی که صبغهٔ حسی دارد، درفلسفه وعلم اخلاق ، هیچ اثری وجود ندارد ، ولی در فن اخلاق چون برای ترغیب سواد اعظم وکتلهٔ بزرگ بشر است، البته از لذت والم، که آنهم تماما مفهوم کامل حسی ومعنیری ندارد ، کار مشوق گرفته شده است واین لذت والم ولو که از بین منشور های ملون حس نشان داده شده است باز هم درجوهر خود به جملهٔ طیف الوان حسی نمی آید و رنگ ملاکیفی آن غالب تر است

(۱۷) لذت معنوی : ارسطو عقیده داشت که غایهٔ آخرین اعمال سعادت است و لی سعادت نزد ارسطو « ولو که دربایان مباحث، آن رنگ معنوی داده است » بیشتر متکی است به لذاید جسمانی که خیرات خارجی هم دران دخل است

نویسندگان شرق هم سعادت را غایهٔ نهائی اعمال دانسته اند ، ولی به لذات صبغهٔ روشن تر ومعنوی تری از معنویت داده اند که شیخ الرئیس ابوعلی ابن سینا نمط هشتم اثر جاویدخود « اشارات » را وقف این مبحث نموده است ، ابوعلی ابن سینا بشدت مدعی است که لذات معنوی بمراتب اعلی تر وقوی تر وشدید تر است نسبت به لذات حسی چنانچه زیرعنوان (وهم وتنبیه) میگوید

« در اوهام طبقات عامه حس جای گزین شده است که لذت‌های قوی وعالی همان لذات حسی است وباقی لذات که حسی نباشد تماماً ضعیف وخیالست که حقیقتی ندارد شاید دربین این مردم کسی پیداشود که ادنی تمیزی داشته باشد تا باو بگوئیم که لذت های مرغوبهٔ شمامردم شاید از قبیل مطعومات ومشروبات ومنکوحات باشد، ولی بسیار اتفاق افتاده که مرد مشغولی ولو که بامور خسیسهٔ مانند شطرنج و نرد سر گرم بوده است از بین لذات مرغوبهٔ شما که بآن تقدیم شده است صرف نظر کرده ولذت غلبه وفوقیت وهمی خود را برین لذاید ترجیح داده است، بسیار شده که مطعوم ومنکوح ومشروب به کسی که مدعی عفت ویا طالب بزرگی است، درحال صحت جسم او ، باو عرضه شده ولی آنرا رد نموده واز ان پهلو تهی کرده است تا حشمت او برحدم وحشم او برهم نشود، پس گویا آن شخص لذت حشمت را برین لذایذ مرغوب به شما بر گزیده است »

«ولی اگر باشخاص کرام، لذت‌های مخصوص ایشان عرضه شود طبیعی است که آن لذائذ را بر لذائذ حیوانی پرسارع، ترجیح میدهند وحتی در این لذائذ غیر از خود میگریزند و بحساب آن لذات حقیقی خود میشتابند، آری امردم بزرگمنش گرسنگی و تشنگی را کوچك میدانند وآن را در راه حفظ آبروی خود تحمل میکنند وحتی به هشت مرگ در صف مبارزین وقعی نمیگذارند و بسیار شده است که یکتن بر تعداد بزرگی مقابله نموده وبامخاطره بازی کرده که گوی ستایش را (ولو که بعد از مرگ باشد) بر باید، گویا که این ستایش درحالیکه مرده باشد باو رسیدنیست»

«این خود دلیلی است که لذات باطنی بر لذات حسی فوقیت دارد، واین فوقیت تنها در انسان ملحوظ نیست بلکه در حیوانات بی‌زبان نیز دیده میشود سگ‌های شکاری در حال گرسنگی صید را گرفته برای صاحب خود نگاه میکنند وحتی آنرا نزد اومی آورند، حیوانات چوچه دار جوجه خود را بر نفس خود مقدم میدانند و بسا میشود که برای حمایت چوچه‌ها بزرگترین مخاطراتی را که برای نفس خود تحمل نمیکنند، برخود گوارا میسازند، ووقتیکه لذات باطنی باینکه عقلی نیست از لذات حسی قوی‌تر و بزرگتر باشد، پس حال لذات عقلی چه خواهد بود وتو دربارهٔ آنها چه نظریه خواهی داد»

ابن‌سینا دراینکه لذت خیر است اشتباهی ندارد، ولی این خیرات نسبی گفته میشود ومربوط است بدنیاهای پست وبلند وجدان ومراتب متفاوت همت‌ها، چنانچه میگوید.

«خیروشر گاهی میشود که از روی نسبت مختلف میگردد، واز این رو چیزی که نزد شهوت خیر گفته میشود عبارت از مطعومات وملبوسات ملائم است، وچیزی که نزد غضب خیر است عبارت از غلبه است وآنچه که نزد عقل خیر پنداشته شده است، گاهی ازیك جهت (حق) است وگاهی از جهت دیگر (زیبا) است واز جمله خیر های عقلی احراز سپاس وفراوانی ستایش وحصول کرامت است والحاصل که همت‌های مردم درین باره متفاوت است»

وقتیکه شیخ لذت اخلاق را عبارت از لذت عقلی و معنوی بداند، طبیعی است که سعادت سطح زمین ومابعد الطبیعه را برای خود کسب می کند، وحتمی است که باید عائد

مبانی اعمال انسان در آن نقطه از بقاء و تمرکز کند که همهٔ غایه های [illegible] و [illegible] خیر و کمال وسعادت دران جمع گردد . و همه مانند اقانیم اگر از همدیگر [illegible] آن فرق اعتباری ولفظی باشد

زمانیکه لذت معنوی شود ، اتحاد بیشتری بسعادت معنوی پیدا میکند ، بسبب [illegible] لذت [illegible] مادی و معنوی [illegible] را فرقی که بین لذت وسعادت بود این بود که [illegible] به لذت مستوعب تر و مستدیم تر بود ، که [illegible] بین لذت و سعادت معنوی [illegible] میشود ، زیرا لذت معنوی عموماً مستدام است وازطرف دیگر همه انواع آن (برخلاف انواع لذات مادی) در وفاق است .

[illegible] که (خیر) [illegible] حصر به لذت عقلی ومعنی [illegible]) معنوی [illegible] ، طبیعی [illegible] هم تقریباً مترادف است با (کمال) واز این است که شیخ بین (خیر) و (کمال) فقط یك فرق اعتباری را میشناسد و بس وفرق این است که آن چیزیکه از جملهٔ [illegible] «خیر » است ، همان خیر ، وقتیکه از تاثر عاری است « کمال » است چنانچه در [illegible] (تنبیه) میگوید « هرچیزی که به چیز دیگری نسبت و مقایسه میشود عبارت است از کمال [illegible] (آن خیر) که آن را به استعداد اول خود احراز نموده است . هر لذت بدو چیز مربوط ومتعلق است به کمال خیری آن ، و به ادراك آن بطوری که هست »

شیخ که لذت را بدو شرط فوق مقید می کند برای این است که بعضی لذاید [illegible] [illegible] ولذات [illegible] ظاهراً محسوس ویا مدرك نیست ، ولی کمال خیری هست و [illegible] [illegible] که لذت را بعد آن حس میکنند ، که در ین صورت آن چیز کمال خیری ایشان نیست .

سپس شیخ لذت (سعادت) و کمال وخیر را میخواهد مانند الوان طیف شمسی دریك شقه برای مقارنه طرح کند . و ترتیب مقام های عوالم آنها را ارائه نماید واینك بطور (تنبیه) می گوید « هرچیزی که موجب لذت است موجب کمالی است که برای مدرك آن حاصل میشود ونسبت بآن خیر است ؛ درین شکی نیست که کمالات وادراکات متفاوت است ، و کمال شهوت این است که مثلاً عضویت ذوق به کیفیت شیرینی

که ازمادهٔ حیر شرس مأخوذ است مدرک گردد ، واگر این کار نوا ... در صورت بگیرد لذت آن لذت اصلی گفته می‌شود وبهمین طوراست لذاید ما ... وامثال آن کمال قوت عصبی در این است که نفس به کیفیت غلبه ... لذت به مغضوب علیه ، مدرک بود کمال وهم عبارت ازتکیف است به هیئت آن چیزی که موضوع امید ویاخاطره است واینطور است حال باقی قوای انسانی ،

« کمال جوهر عاقل دراین است که تجلی حق ... در حور ... است ، ... وسپس ... حقیقتا ... جواهر عقلیهٔ عالیه وپس ازان جواهر روحانیهٔ اسمانی وبار اجرام علوی ... طوری ظاهر شرند که مطابق ذوات خود باشند واین است آن کمالی که ... موجودیت بالفعل میدهد ، که پس ازین عبارت از کمال حیوانی بود ... در کنه خود ازهر شوائب خالص است ، ادراك حسی ... مدرکات عقل تقریبا لایتناهی است ، تعداد مدرکات حسی درحدود ... ولو که در شدت وضعف خود کثرتی دارد ... است که نسبت لذت به لذت ... نسبت مدرك به مدرك و نسبت ادراك بادراك است ، که گویا نسبت لذت عقلی به لذت شهوی ، مانند این است که تجلی حق اول وحقایق مانند آنرا به دریافت کیفیت شیرینی مقایسه کنیم واین طور است مقایسهٔ این هردو ادراك . »

اینجا چهارسوی درمشغله ایست که اکثر متفکرین راه خودرا اینجا گم کرده اند ، زیرا آیا مانند لذات عقلی ومعنوی قایل میشویم ، ویااین است که مانند ... خورد ونوش حیاتی خودرا به مقیاس رشتهٔ سپید وسیاه لذت والم سنجیده ، به عقل وروح ومعنویات وقعی نمی گذاریم ، وقتیکه مانند اثنیمیت روح وبدن ، عقل وجسم ، معنی و ماده قایل شدیم بازهم مشکلاتی درپیش داریم . زیرا باید دربارهٔ مسیر روح وبدن ودر سیر آن ودرمعاد آن فکری کنیم . حساب سوفست‌ها خیلی پاك است وانسان بعقیدهٔ ایشان بدنی است که میروید وبه خورد ونوش نمو میکند وبعداً به عناصر اولی خود تحلیل ابدی

میشود، ودیگر سر بمبرند ولی عقل وتمیز ووجدان مارا نمیگذارد که باین سطح شعوری بهائم زندگی کنیم ، واربن رو باید درنظام عقلانی و جسمانی جانب فکر کنیم . ما می بینیم که نظام ادبی نسبت به نظام طبیعی قوی‌تر وشدید تر ومحرم تر وعالی‌تر است ، ولی با این‌هم، رسم‌مدار آن بآن استمداری که نظام طبیعی دارد ، بنظر نمیخورد وبمانند ماه هفت شبه یك حصه آن از نظر ناپدید است که درنظر عقل بطور قطعی وجود دارد

پس آن‌حصه در کجا روشن‌میشود؟ درروز واپسین ویادردوران ساسخ؛ واین‌است که شیخ بعداز فلاطون بهترین فیلسوفی‌است که دربن‌باره جانب بسیار روشنی میدهد . سعادت نزد شیخ قصیدهٔ ایست که مطلع آن از لذاید جسمانی شروع میشود ودر مجلس به لذاید عقلی میرسد ودر مقطع بدنیای الهی اختتام می یابد

ارسطو نجمات عقلی ولذاید روحی وحیات تأملی قایل میشود وحیات را یك نظام سامی می شمارد، ولی‌مع الاسف این نظام عالی وقدسی وجاوید را با همهٔ زحمات خود نیك بارگی در حفرهٔ گور می‌اندازد ، وهمه را آنجا در عیاهب نیستی مطلق وفراموشی سرمدی‌مدفون‌میکند واگر به حیات ما بعد گور قایل میشود بطوری است که گوئی دراثر میکانزم جسم است ویا حالتی است پایان تراز خواب

ولی شیخ سعادت‌را مانند مثلث متساوی الاضلاع مترقی ومتصاعدی میشناسد که علامات سرحدی زندگی ومرگ، حولان ساق های آنرا مانع نمیشود؛ تا که ازساقه‌های عرش میگذرد وقدم به لامکان میگذارد ویا مثل آفتابی که رفته رفته از سایه می کاهد تابه نصف النهار خود میرسد- واین است که میفرماید "

« تاوقتیکه تودردام‌وبندشواغل‌وعلایق‌بدنی‌او بکمالی که درخورتست‌اشتیاق‌نمیکنی، ویا ازحصول آن چیزی که ضدآن کمال‌است نمیگریزی ، نفس بدان که این کارتست، نه کارعقل تو(یعنی کاربدن‌است) ودرتوبعضی‌موانعی‌هست، طوری که بران تنبیه نمودم » .

گویا شیخ الرئیس این شواغل را که بشکل لذات وکیفیات نفسانی است ، باری میداند که از بدن بر روح تحمیل شده است ، واگر تامرگ مداومت میکند ، آلامی میشود که سوزش آتش روحی آن ازسوز آتش جسمی شدید تر است .

بوعلی رذائل نفس‌را اگر ازمقولهٔ نقص‌استعداد کمال باشد، مسئول نمی‌شناسد، واگر بواسطه هوا یع خارجی باشد واز تعمد صمیمی نفس باشد، مسئول میشناسد ولی دائم التعذیب نمی داند

«عذاب» بنظریهٔ شیخ الرئیس «نفس‌هائی‌متوجه است که فطرتاً شایق کمال»
«اند، که این شوق باید اکتسابی داشته باشد، وازین‌آست که‌ناقصان ازین عذاب»
«بر کران اند، واین عذاب متوجه کسانی است که از دعوت حق انکار کرده»
«ویا آنرا فرو گذاشت ویا از آن صرف نظر نموده اند، وازین رو بلاهت به نجات»
«نزدیك تراست از فطنت ناقص.»

این است حسابی که باید نفس به‌عقیدهٔ شیخ ازلذت والم، آنجا واینجا، درپیشگاه (یوم القیمة والنفس اللوامه) بدهد، واگر بدن زیر قیادت‌روح بیاید و مقتضیات جسم تحت کانترول عقل برود، طبیعی است که لذت هریکی ازین دو، موجب الم دیگری است، و باید این موازنه ومقابله ومعادله، ازمحاکمهٔ نفس‌لوامه تامرافعهٔ یوم القیامة امتداد یابد، واگر زمام خواهش های حیوانی بدن رفته رفته بدست عقل مستقیم وروح ملهم می‌افتد، طبیعی است که این کشا کش واین اختلافات بتدریج از بین میرود وپله عرفان روح برعمایت بدن افزونی میگیرد چنانچه شیخ میگوید «عارفانی که متنزه‌اند وقتیکه چرك نزدیکی بدن را از خود می‌زدایند و دام و بند شواغل را درهم میشکنند دری به جانب عالم قدس و سعادت می گشایند و قابل انطباع نقش کمال اعلی‌میگردند، و آن لذت برین‌را درمی‌یابند، که تو آنرا نشناختی».

ولی آیاحقیقتاً وحشت ومنافرت تامی در بین بدن و روح موجود است وممکن نیست، طوریکه (مارك اوریل) میگوید، این دوبیگانه باهم جمع شوند؟ وآیا باید طوریکه ارسطواز «سولون» روایت میکند، باید منتظر باشیم تاروح‌محبوس، زندان بدن رارها کند، و آنگاه او را مسعود بگوئیم؟ نه خیرا شیخ ما باین‌عقیده نیست، او منکر ومخالف بدن نیست، بلکه از وحشت وشراست و سرکشی آن هراس دارد، واگر این بهیمه زیرقیادت سایس عقل‌می‌آید، طبیعی است که درقطار کاروان حیات‌معنوی،

به حدی ساربان خود ، گوش میدهد وجانب سرمنزل (کمال) پویان میگردد اگر این ناقه و این ساربان هم آهنگ میگردند ، میتوان بساعت عرفان را به بازار برین آن رسانید طوریکه رئیس میفرماید

« اینطور نیست وقتیکه روح در بدن است این التذاذ از همه جهات مسدود باشد بلکه آنهائیکه در تأمل عالم جبروت غوطه ورند ، وازشواغل روی بر گردانیده اند ، در چهاردیوار بدن خود نیز آنطور بهره های بزرگی از لذت دارند که ایشان را از هر چیز روی گردان ساخته است »

وهنوز شیخ ادامه میدهد ومیخواهد این التذاذرا تنها مرهون کسب ساخته و جزء فطرت انسان نیز قرار دهد، واین است که باز میگوید .

« روح های سلیمی که بر صفای فطرت خود میباشند، وتماس اشیاء تیره و تار زمینی ، ایشان را مکدر نکرده است ، اگر کدام نادروحانی از دنیای مجرد ، بگوش ایشان میرسد، ایشان را بیخودی دست میدهد که سبب آنرا نمیدانند ویك وجدشدید، بایك لذت سرشار وپرنشاطی ، ایشان را بیك عالم حیرت ودهشت می اندازد، واین ازین است که مناسبتی موجود است » .

« این چیزی است که بارها بشدت تجربه شده است ، واز بهترین عوامل وبواعث است ، کسیکه اینطور باعثی داشته باشد البته ازپای نخواهد نشست ، تاقوهٔ بصیرت خود را تکمیل نکند ، ولی کسیکه باعث او جستن ستایش ویاهمچشمی باشد ، البته به آنچه فرصت یا و ارزانی کنند قانع خواهد شد ، اینست حال لذت مردمان عارف »

وچون بعضی طبقات بشر موازنه ومعادلهٔ جسم وروح ولذات وآلام آنرا ، بر اهی حل کرده اند ، که غیر از راه آخرت ونشئت ثانی است ، واین مردم عقیده دارند که این توازن وتسکافو ممکن است که در بدن آیندهٔ روح صورت بگیرد . وازین است که شیخ میخواهد این شق باطل رابدرود گوید ، تاشق اول بیشتر تائید گردد . شیخ میگوید

« تناسخ دراجسامی که ازیك جنس است محال است . ورنه باید که هر مزاج دارای نفسی باشد که باو فیض میشود وهم نفسی که تناسخ میکند وازان جدا میگردد . پس باید که

برای یك موجود زنده دو نفس باشد وهم لازم نیست که هر فسادی به کونی متصل باشد، و نه هم لازم است که عدد اجسام حاصره باندازهٔ عدهٔ نفوس مفارقه باشد و نه هم واجب است که یك جمعیت نفوس مفارقه یك بدن را طلب کنند و به آن بپیوندند، ویا در بین خود ها شای تدافع و تمانع را نگهدارند، پس خودت این مسئله را بهن بسازد و در حل آن از آنچه در موضع دیگری می یابی استعانت کن. » (۱)

تا اینجا شیخ لذت وسعادت را بصورت (انی ـ استقرائی) از پائین بطرف بالا ارتقاء میدهد، کنون بار میخواهد استدلال را بصورت معکوسی یعنی بصورت (لمی ـ تعلیلی) نمایش دهد، اینجا میخواهد ابتهاج « لذت » را بصبغهٔ نهائی وقیافهٔ مابعدالطبیعهٔ آن تصویر کند و بعد از ان متدرجاً بطور هابطه به لذات معنوی مادی روشنی بیندازد، ارسطو نیز در فصل هشتم باب هشتم کتاب دهم (علم اخلاق نیکوماکوسی) همچه مبحثی دارد، ولی درس ابوعلی سینا خیلی ها قشنگ تر ویر آزرم تر و بمسکر جمهور سازگار تر وهم بحقیقت مقرون تر است.

یکی از دلیل های ارسطو دربارهٔ اینکه سعادت کامله عبارت از حیات تاملی است، اینست که دنیای زندهٔ الوهیت اگر خارج از خود کاری میکند، هیچ چیزی متصور آمده نمیتواند الا تأمل، وچون عالم الوهیت در ذروهٔ عالیترین سعادت جای دارد، لا جرم حیات تأملی مسعود ترین حالات، وتأمل نیز بلندترین درجهٔ سعادت است.

ولی شیخ به استظهار اهل عرفان وارباب حقیقت، که بپاس خاطرشان نام (لذت) و (سعادت) را نمیگیرد آنرا به (ابتهاج) تعبیر میکند، عقیده دارد که شریف ترین وبرترین صفتی که برای حیات است عشق است، مخصوصاً آن عشقیکه واجب تعالی بذات خود دارد، زیرا که این عشق شدیدترین ادراکی است از بلندترین کمال، واینك عین عبارت شیخ.

« بزرگترین دانی که به چیزی ابتهاج دارد همانا ذات اول است، که بذات خود مبتهج است، زیرا که او شدیدترین موجودات است در ادراك آن چیزیکه دارای بلندترین کمال است، و او تعالی از طبیعت امکان واز نقص عدم، این هردو سرچشمهٔ شر مبری است.»

---

(۱) حل این مسئله پهنائی دارد که موجب تطویل میشود وآنرا محقق طوسی در همین مبحث در شرح خود که بر اشارات نموده است بتفصیل ذکر کرده است.

«عشق حقیقی عبارت است از ابتهاج بتصور حضور یك ذاتی، شوق عبارت است از حرکتی بطرف تکمیل این ابتهاج، واین در وقتی است که صورت از یك جهت نمایشی داشته باشد، ومثلاً درخیال موجود باشد، واز جهت دیگر نمایان نباشد، طوریکه گاهی درحس نمایشی ندارد، پس شخص مشتاق چیزی را درمی یابد وچیزی را نمی یابد ولی عشق چیزی دیگری است واول تعالی عاشق ذات ومعشوق ذات خود است، خواه معشوق دیگری شده باشد و یا نشده باشد (۱) ولی جایز است که معشوق دیگری هم نشود وبهرحال معشوق ذات خود است از ذات خود ونیز از موجودات بسیار دیگری »

گویا بوعلی می خواهد وجودهای عاقله را در پنج رتبهٔ ابتهاج بیان کند، که رتبه اول آن مرتبهٔ واجب اول تعالی است، که بزرگترین ابتهاجات از آن اوست. زیرا که کمال او کمال حقیقی است وادراك او از آن کمال، نیز ادراك تام است، وازین سبب ابتهاج او تعالی بذات او بطور مطلق کاملترین ابتهاجات است وطوریکه محقق طوسی میگوید، هرچیزیکه باشد موثر است و ادراك موثر از حیث اینکه موثر است محبت آن است، ومحبت وقتیکه بحد افراط برسد عشق است، و هرقدر که ادراك کاملتر و مدرك نیز ازروی چیز بزرگتر باشد، بهمان اندازه عشق شدیدتر است ادراك تام مستلزم اینست که وصل نیز تام است وازین است که عشق کامل باوصل کامل است. واین حالی است که ابتهاج باعلی ترین درجهٔ خود میرسد.

وچون شوق ازلوازم عشق است و نوع تشبهی بآن دارد شیخ لازم دانست که دربارهٔ آن نیز حرف بزند وآنرا حرکتی معرفی کند که متمم این ابتهاج است، ولی شوق درحالتی مستعمل است که معشوق ازیك طرف حاضر وازطرف دیگر غائب باشد، وازین است

---

(۱) جامی میگوید:

دل آرا شاهدی در پردهٔ غیب ‌ ‌ منزه ذات او از تهمت عیب
نه با آئینه رویش در میانه ‌ ‌ نه زلفش را کشیده دست شانه
صبا ازطره اش نگسسته تاری ‌ ‌ ندیده هیچ چشمی زو غباری
نوای عاشقی باخویش میساخت ‌ ‌ قمار عاشقی باخویش می باخت

(۲) حافظ گوید:

که بند طرف وصل ازحسن شاهی ‌ ‌ که باخود عشق ورزد جاودانه

که شیخ کلمهٔ شوق را به واجب تعالی استعمال نکرده است (۱) زیرا طوریکه گفتیم ادراك خداوند تام و کامل مطلق است و باز شیخ ادامه داده ومیگوید.

« و بعد از آن آنهائی هستند که به او تعالی ابتهاج دارند و هم بذات خود مبتهج اند، واینها عبارتند از جواهر عقلهٔ قدسیه، که لفظ شوق باو تعالی وهم به نعوت اولیاء مقدس او (جلت عظمته) اطلاق شده نمیتواند »

زیرا شوق حرکتی است جانب کمال و علامهٔ این است که هنوز قوه به فعل نیامده است. وباز شیخ به کلام خود ادامه میدهد ومی گوید.

« و بعد از دو رتبهٔ مذکور، مرتبهٔ عشاق مشتاق است که ایشان از حیث اینکه عاشق اند خیری را دریافته اند، واز حیث اینکه مشتاق اند بعضی از ایشان دارای اذیتی خواهند بود وچون اذیت از طرف معشوق است طبیعی است که خالی از لذتی نخواهد بود، و گاهی این لذت را به مناسبت بسیار دوری به یحلوچه (تحتحك) وخارش تشبیه میکنند، که یك تخیل بسیار بعیدی است (۲) بهر حال این چنین شوق مبدء حرکتی است که اگر این حرکت صمیم وموصل به مقصد باشد، طبیعی است که طلب وحرکت متوقف میگردد، وبهجت متحقق می شود نفوس بشری اگر سعادت بزرگ را در حیات اینجهانی خود می یابند، یقین است که بهترین حال ایشان این است که عاشق مشتاقی باشند، که از قید اِدراك شوق رهائی نیابند، الا که در حیوة اخروی »

- واینك شیخ الرئیس رتبه چهارم وپنجم را بر حسب ذیل معرفی می کند، که چهارم آن رتبه مردمان متوسط وپنجم آن مقام طبقات پست است

« وبعد از این نفوس، نفوس دیگر انسانی است که در بین دو حد قدسیت وسفالت بحسب درجات خود متردد اند، که پس از اینها آن نفوسی میباشند که در عمق عالم طبیعت مقهوری که گردن خمیدهٔ آن رهائی ندارد، فرو رفته اند. »

---

(۱) ولی حافظ این کار را کرده است اما در پردهٔ رندی

سایهٔ معشوق اگر افتاد برعاشق چه باك ما باو محتاج بودیم او بما مشتاق بود

(۲) تا اینکه تشبیه بعیدی است ولی مشک است مخصوصا در موضوع خارش که مرکب است از لذت و الم ولی تحتحك مرکب است از خندهٔ که نوعاً تحسکی است ومجازاً بلذت مماثلتی دارد و از الم نیز خالی نیست .

درخاتمه ، شیخ الرئیس بیشتر در فکر فلاطونی اوج می گیرد ومی‌خواهد این اقالیم ثلاثهٔ غایهٔ نهائی سلوك را که‌عبارت‌ازخیر و کمال وسعادت باشد ، درهمه کائنات عضوی وطبیعی وحتی درجواهر مفارق، طوریکه تذ کر یافت، بشناسد ، و خیر و با کمال انسان‌را باخیر و کمال‌تمام کائنات توأم بداند وهم‌آنچیزی را که(نیوتن) بعد ازشیخ تقریباً به‌هفت‌قرن بنام جاذبهٔ عمومی می شناسد ، شیخ آنرا بیك عنوان قشنگ تر و در مفهوم عمیق‌تر ودایرهٔ وسیعتری میداند وآنرا بنام‌بزرگ وعالی (عشق) یادمیکند و باین رشته نه تنها اجزاء طبیعت را بهم می دوزد ، بلکه طبیعت و ما بعد الطبیعت را نیز بهم شیرازه می‌نماید، وایناك‌عبارت‌شیخ «» اگردرامور نظرکنی وتأمل‌نمائی ، برای همه‌اشیاء جسمانی کمال مخصوصی خواهی یافت . که همهٔ آنها جاذب آن کمال خود عشق وهم شوق ارادی ویاطبیعی دارند..... »

که تفصیل همهٔ این مسایل در رسالهٔ که شیخ در «عشق» نوشته و سریان آنرا در تمام کائنات شرح داده است ، بیان شده است

(۱۸) غایه‌غیراز لذت است : اگرلذت را غایه قرار دهیم به تناقض دچارمیشویم

زیراطلب لذت، لذت‌را از نزد ما می‌رباید، وقتیکه مالذتی را آرزومیکنیم بهتراست که آنرافراموش کنیم، اگرماهمیشه درباره‌ذات لذت فکر میکنیم، طبیعی‌است که‌مالذت‌رامیمازیم ولی اگر آرزوی خود را بجانب غایهٔ موضوعی وخارجی معطوف می نمائیم، حتمی است که لذت خود بخودمی‌آید. کسیکه همیشه میخواهد حیات وسرت لذت را بجوید وهمیشه چشم خود را به لذت بدوزد ،هیچگاه‌پیمانهٔ پری‌ازلذت‌بدست‌اونیست، زیرا حرص مفرطی که به لذت‌دارد نمیگذارد که لذت ،آن جائیکاه بسمار وسیع راپر کند ، وازین است که میگویند درمکتب لذت‌تناقض بزرگی موجوداست، زیراکه‌اگر سابقهٔ‌ما بطرف لذت‌خیلی نیرو‌تند باشد حتمی است که غایه را ضعف میکند، وازین است که‌لذت فکر ومطالعه میتواند بدرجهٔ نهائی خود برسد،مخصوصاً ازطرف کسانیکه شوق مفرط ایشان‌درجستجوی حقیقت،ایشان‌را ازنفس وحظوظ جسمی شان منصرف نموده است ، وهمچنین است درفنونی که‌شوق‌انسان‌رابدرجهٔ مصروف‌میکنند که‌ازخود ولذات‌خود فراموش‌مینماید.

و ازطرف دیگر، چیزیکه پیش از تسکین خود را بما نشان میدهد احتیاج است نه لذت. اول چیزیکه در بارهٔ مشتهیات مای دغدغه راهیگذارد، همانا احتیاج است. ولذت آنوقتی می‌آید که احتیاج تسکین میشود، وازین رو احتیاج باید که از تسکین مقدم باشد. ماهمیشه یك آرزوی بیطرفی رانطرف غذا داریم وهمیشه اینطور نیست که محض بامید وآرزوی لذتی که از تناول غذا حاصل میشود، بغذا میل میکنیم. پس آرزو آرزوی لذت نیست ومثلا آرزوی غذا وامثال آن است

(۱۹) آیاعقل محرك است؟ عقل را هیچ کس محرك نمی شناسدوحتی عقلیون نیز باین

عقیده نیستند که عقل راتحیث محرك قبول کنند (هیوم) Hume بروایت مکبری میگوید: «عقل بردهٔ جذبه وسایقه است وهیچ وظیفه‌را اشغال کرده نمیتواند الا اینکه خدمت وطاعت جذبات رابکند» یعنی که اعمال متکی برجذبات است، وکاریرا که عقل کرده میتواند این است که برای انجام مقاصد آنها وسائل وذرایعی راتهیه کند، وباین تعبیر عقل نمیتواند که برای ما مصدر کدام تحریکی شود. وکار آن این است که میتواند بما نشان دهد که فلان محرك چطور بمادما به بهترین صورت اجرامیگردد. ولی این غلط از ان نشئت کرده است که آرزو راسوء تعبیر نموده اند، ایشان تصورمیکنند که ساختمان ذهنی انسان عبارت است از آرزوهای مستقل وجدا گانه، که عقل دربین شان نیز بصورت ملکهٔ مستقلی کار میکند ولی اگر مامعتقد شویم که این هاهر کدام ازجودهٔ عالمی» دارد (طوریکه گفتیم) دران وقت فکر استقلال وجدائی شان ازبین میرود، اگرعالم مجموعی عالم عقلی باشد، دران وقت آرزو هائیکه دران عالم نمومیکند غیر ازان آرزو هائی خواهد بود که بدنیای غیر عقلی کسب نمو مینماید، ووقتیکه اینطور باشدمیتوان گفت که عقل نه تنها آرزوهارا قیادت میکند بلکه ماهیت قصدی وارادی آنهارا تشکیل میدهد

وحتی ازین هم گذشته که عقل میتواند احیاناً غایات ومقاصدی را بما پیش کند که مردمان بیخبر هیچ اطلاعی ازان ها ندارند، وباین صورت عقل بذاته میتواند که مارا بمحرك های عمل مجبور نماید. ولی این چیزعمومی ودائمی نیست وهمیشه محرك عمل عقلی نیست، وما نباید که همیشه تصور کنیم که همه محرك هامانباید همیشه عقلی باشد، وبعبارت دیگر نباید متوقع

باشیم که همه مشوقها نیکه وجود انسانی را بکار می اندازد، باید چیزی باشد که درخور ماهیت نوعی او باشد، و برای روشن نمودن این مسئله بهتر است که به اصول سقراط مراجعت کنیم. سقراط میگوید «فضیلت معرفت است» سقراط باین جملهٔ خود چنین افاده میکند، که اگر ما به تمام وضوح بدانیم که ماهیت غایات اخلاقی چیست، طبیعی است که بالضروره آنها را پیروی خواهیم نمود. و هم درین شکی نیست که باید دربین یک دنیائی که تماماً عقلی است خیر نهائی هم محرک و مشوق نهائی باشد، ولیکن اگر امکان آن باشد که انسان خیر نهائی را بوضوح تمام بداند و باز هم نتواند مقام حقیقی خودرا دران عالم عقلی تماماً اشغال کند، دران حال دور نیست که خوب را خوب بشناسد ولیکن آنرا پیروی نکند پس معلوم شد که ممکن است ما یک خیر را درعین حالیکه آنرا خیر میدانیم، باز هم آنرا پیروی نکنیم

(۲۰) پس محرک چیست؟ حقیقت این است که محرک ها نه بواسطه محض لذت و الم و نه هم بذریعه آرزوی غالب و نه نیز توسط سابقه وجدنه و نه هم توسط عقل محض، بوجود می آیند. بلکه محرک ها همیشه متکی بران عالمی میباشند که ازبین آن بر آمده اند، محرک درحقیقت انسجام وغایه ایست که بعالم خود درتوافق است. درهر لحظهٔ زندگی ما غایات واغراض زیادی است که میتوانیم سردست بگیریم، وهمچنین درهر آن راههای زیادی است که محتویات عالم ما میتواند بدست آن متبدل شود، تا بتواند که بهتر و بیشتر باشعور ما، درتوافق باشد، کنون اگر یکی ازین تبدلات خودرا بما عرضه دهد، ودر اقتدار ما هم باشد، آیا درین وقت میتواند که ما را به جنبش بیاورد؟ بلی میتواند اگر محرک آن در همان وقت بتواند که با محرک های دیگری که شاید دران وقت حضور بهم رسانیده اند، مسابقه کنند ومیدان را ببرد. خط مشیی که بالاخره از طرف ما تصمیم شده است آن است که با نظام شعوری ما، درتوافق کامل باشد. واما اگر سوال شود که این خط مشی ما که اینطور به نظام شعوری ما تطبیق شده است، آیا عقلی هم هست ویا نیست؟ مربوط است باین سوال دیگری، که آیا ما در بین یک عالم عقلی زندگی میکنیم، ویا اینکه عالم ما عقلی نیست؟

موقف دوم : سلوک وسجیه

(۱) سجیه: طوریکه مفهوم شد سجیه عبارت است از عالم ویا نظام مکملی که توسط اعمال اختیاری معینی بوجود آمده است، سجیه بصورت مجموعی از نقطهٔ نظرعلم اخلاق مهم ترین عنصر حیات است، اگر کدام مقصد نیك، گاه گاهی غلبه میکند چندان تعریفی ندارد، اگر دراثر غلبهٔ اعتیادی کدام (عالم) باشد

ارسطو حق داشت که در ایجاد ونمو رسانی عادات خوب، ویا بعبارت دیگری در تشکیل وتحکیم عالمی که پیوسته عالیست، تاکید میکرد، نه به تقدیم یك ارا ده وبیت نیکی که موقتی وآنی باشد. اراده در حقیقت معبری است از سجیه، ودرعین حال طوریکه میگویند (سالی که نیکو است از بهارش پیدا است) سجیهٔ خوب نیز بالضرور، خود را باعمال خوب ارادی نمایان میکند. وچون سجیه یکی از ارکان مهم اخلاقی است، لازم دیدیم که درین باره تحقیقات بیشتر روحیاتی نمائیم.

(۲) دوعامل سجیه: ارث ومحیط : ارث، عموماً گفته میشود که رول مهمی در محیط ذهنی وجسمی انسان بازی میکنند، وفرزند نه تنها شکل وقیافهٔ پدر را بارث میگیرد بلکه میراث اخلاقی وعادات عصبی اورا نیز اخذمیکند. ولی کنون این مسئله چندان محل اعتبار نیست، زیرا که درین اواخر رفته رفته ثابت میشود که اکثر آن چیزهائی که منسوب بوراثت میشد، کنون اصل آن را در محیط اولی وابتدائی طفل دیده اند، واگر چیزی از اثر ارث باشد هم بسیار جزئی است واین هم خوش بختانه عقیده ایست که بذات خود برای علاج مساعدتر است، ولی درعین حال باید عقیده کنیم که ارث نیز تماماً بی اهمیت نیست ولا اقل استعدادی را برای عادات وبرای میرات غیرطبیعی سجیه تهیه میکند، که استعداد مذکور عبارت است: اول از (مزاج عصبی) ودیگرش از (غریزه).

(۳) مزاج عصبی " عصبیت درجهان اثر هاسرارثی میکند وبعضی مردم بامزاج عصبی بدنیا می آیند ولی ازیکطرف عصبیت بذات خود، اگر سوء استعمال نشود، مرضی گفته نمیشود . واز طرف دیگر عصبیت یك عامل فیزیولوجی است نه عامل علم النفسی، وازین سمت اگر گفته میشود که عصبیت ارثی است منافی بآن نیست که گفتیم (عصبیت نفسی) و (مرض اخلاقی) ارثی نیست

مزاج عصبی ویا اعصاب متهیج بیشتر متعلق به فعالیت تهیجی است که اصلا به علم وظایف الاعضاء (فیزیولوجی) ارتباط دارد. وقتی که سابقهٔ عصبی از بین اعصاب عبور میکند بابعضی مقاومت‌ها روبرو میشود، ومخصوصاً درحصص که ملتقای دوعصب است . دربعضی اشخاص این مقاومت شدید تر است ووقت زیادی سپری میشود تا که سابقه سیر خودرا میکند، اینجنس اشخاص در عمل وفکری خود کند تر، ودرمزاج خودملایم‌تراند، ولیکن در نتیجهٔ خود متین تر و بیشتر قابل اعتماد اند ، این مردم موازنهٔ خوب تری دارند وهیچ کاری را که خلاف معمول باشد، وحتی کاری را که بسیار بزرگ باشد ، ارتکاب نمیکنند .ولی درمردمان عصبی این ملتقاهای اعصاب شان همیشه کشاده است وسابقه به سهولت در اعصاب شان جریان و سریان میکند این مردم سریع الفکر اند ، و سابقه همیشه بر فکر شان غلبه دارد ، ایشان همیشه حساس ولی غیر متحسس اند . تند وسریع الحرکت اند ودر نتیجهٔ خود متانت ندارند درسیاست انقلابی ودرافکار تخیلی ودر محافل نکته سنج و در امور خود بیشتر به ساعه رفتار میکنند، این مردم جمعی بزرگی اطراف خود جمع میکنند، اما قائد شده نمیتوانند، این مردم بزودی عرصهٔ امراض عقلی واخلاقی میشوند و گاهی هم دکاء مفرط شان به جنون میکشد .

شخص عصبی شاید که ازجریحه های حیات حس تألم بیشتری داشته باشد، ولی زیاده ازان به جمال وزیبائی فطرت حساس است، که شاید درین باره شخصیکه اعصاب کند دارد هیچ حسی نداشته باشد. وبسیار شده که مرد عصبی یك ژنی فوق العاده بوده است،

(٤) غریزه : غریزه‌ها را نیز به میراث میبریم و اینها مواد خام ساختمان سجیه اند، زیرا که اگر غریزه نباشد نفوذ محیطی تاثیری نخواهد داشت ، و همین سان کارئی

محیط وغریزه است که برای تجربهٔ حیات زمینهٔ مهیا میکند

مهمترین انواع غریزه عبارت است ازغریزهٔ گریز از ترس، غریزهٔ جفتی، غریزهٔ کنجکاوی، غریزهٔ پدری ومادری، غریزهٔ گله و یا اجتماعی، و همچنین غریزهٔ خودنمائی و غریزهٔ حفظ بقاء، که غریزهٔ طموح نیز ازین قبیل است.

اگر ما بخواهیم تمام ماهیت این غریزه هارا موردسوال قرار دهیم، گمان میکنیم خارج بحث است ولی برای مباحث آیندهٔ ما لازم است که بعضی از ذاتیات غریزه را حسب ذیل تذکر دهیم.

(الف) غریزه، ارثی است نه کسبی و از ین سبب کسی مسئول داشتن این غریزه ها شده نمیتواند

(ب) هر کس بشرطیکه نقصان عقلی نداشته باشد دارای همهٔ این غریزه هاهست، واگر گفته میشود که فلان شخص خالی از ترس است ویا فلانی ازحس جفتی عاری است، شاید معنی آن این باشد که این غریزه ها ظاهرهٔ بارزی را درحیات شعوری آن اشخاص نشان نمیدهند ولی برغم آن همهٔ غریزه ها موجود ودرهمهٔ انواع حیات عادی درفعالیت اند، واگر ظاهره هم نشان ندهند، ممکن است نتائج غیر مستقیم آن ها در سلوک هویدا شود.

(ج) آیا غریزه ها که درهمه موجوداست درهمه نیز اعم اززن ومرد یکسان ویک اندازه است؟ بلی! غریزه ها در همه یکسان خلق شده ویکسان میباشد، وحتی اگر دیده میشود که در بعضی اشخاص بعضی غریزهٔ ها، مانند غریزهٔ خصومت وغیره، قوی تر است، یقین که دراثر محیط طفولیت است، که ارث رادر ان دخل کلی نیست ولی وقتیکه این غریزه ها تثبیت شد، باید شخص بآن طور حیاتی مشغول شود، که این غریزه ها بطور واضح بتوانند، خودرا بروز دهند. مثلاً طفلی که دروغریزهٔ تبارز ذاتی قوی باشد، هیچگاه باین مسرور نخواهد شد که در گوشهٔ دفتری منزوی گردد، وهمچنین طفلی که درو غریزهٔ کسب مال قوت داشته باشد، نباید اورا یك هنرور مفلسی ساخت.

وباز ازطرف دیگر، باینکه تأثیر محیط در انکشاف این غریزه ها اثر مهمی دارد، تاثیر عده ها امثال ادره نلین وباعده های تناسلی، نیز بی اثر نیست که پیچیدن درین مسایل مارا از موضوع بحث ما بیرون می کشد.

(د) هر کدام ازین غریزه ها غایهٔ علم الحیاتی دارد، مثلاً غایهٔ غریزهٔ گریز، حفاظت شخصی است، وغایهٔ غریزهٔ جفتی، توالد و تکثیر نسل است، غایهٔ غریزهٔ ابوتی غم خواری اولاد است، غایهٔ غریزهٔ کنجکاوی، امتحان اشیاء غریبه است، ولی این هم ممکن است که غریزه را به غایهٔ بلندتری نیز متوجه سازیم و آنرا بامصورت ترکیه کنیم

(ه) این غریزه ها که حین ولادت نهفته اند بفعالیت آغاز نمیکنند، تاوقتیکه موقع آنها نمیرسد، این غریزه ها اصلاً در اثناء نشو وارتقاء نوع، در برابر بعضی ضروریات ودرمقابل احتیاجات علم الحیاتی، بوجود آمده و کسب انکشاف کرده اند، در فرد نیز بمثلی که در نوع است، این غریزه ها همین رفتار را دارند، واز یك نقطهٔ پرو تو بلازم شدت انکشاف کرده تا اینکه حین تولد بحساب مستقلی میرسند، وبعد از آن آهسته انکشاف میکنند درهر فرد هر کدام ازین غریزه ها، نهفته است تاوقتیکه موقع نموی آن درحیات شعوری فرا میرسد، که آن وقت تاثیر آن درسلوك ظاهر شده وسجیه را معین میسازد.

انسان در یك مرحلهٔ عمر، به غریزهٔ شکار میلان دارد، ودر موقع دیگر عاطفهٔ را برای حیوانات اهلی پیدا میکند در وقتی به حیات چادر نشینی میل دارد ودر روز دیگر، آنرا زمینهٔ حیات زراعتی خود میسازد، در یك زمان خیلی ها مایل به اطفال همسایه خود است و گاهی آنهارا رها کرده بطرف لباس قشنگی میلان می کند و بهر دورهٔ حیات سایقهٔ جدیدی بروی کار می آید

وقتیکه کدام غریزه بروی کار می آید، تمام شخصیت را تحت تاثیر خود میگیرد، در طفلی نیز غریزه ها بعضاً شکل خود را در بازیهای طفلانه نشان میدهند، بازی محصول انرجی زیاد است وغایه ووظیفهٔ آن اینست که ما را برای حیات آماده میکند، مثلاً بازی چشم پتکان یك بازیچهٔ تمثیلی است ازغریزهٔ شکار، که کنون ما را در زندگی برای تعقیب مرام های عالی تری مهیا میسازد، عروسك بازی نیز اشارهٔ است برای پرورش اطفال، و بالاخره غریزه ها برای ما مواد خامی تهیه میکنند که توسط آن حیات وسجیهٔ خودرا بنا میکنیم .

(۵) محیط : قبل ازین مادیدیم که ضررات صحیه و دوامراض عصبی واخلاقی اصلاً مربوط است به شرایط ابتدائی محیط . این ضررات وامراض شاید ازیك سانحهٔ منفردهٔ محیطی وشاید ازیك فضای معلول بمیان آید

بهمه معلوم است که گاهی یك حادثه، تمام اوضاع ماراطرف حیات متبدل میسازد، وتغییر مهمی در خلق ودوات ما ایجاد میکند

تمدی مزاج عالماً بواسطهٔ سانحهٔ حرمان بوجود می‌آید یك حملهٔ شهوانی شاید موجب حجالت وجمود شهوت شود واین واقعات مخصوصاً ممکن است که موجب نقائص زیادی گردد، بشرطیکه دربدو حیات‌واقع شودو بشرطیکه نگرداشته‌شود وفراموش گردد.

ولی فضای‌عمومی‌طفولیت‌ازسانحهٔ منفرده مهم‌تراست،زیرا که حالات ذهنی‌بیشتر بواسطه فضای‌طفلی‌تعیین میگردد تااینکه توسط کدام سانحه ویا صدمهٔ مخصوص ومنفرد، چرا که درین حال نوع تلقین هم درین است، سانحه های فوق العاده در طفولیت خواه بصورت واقعهٔ منفرده باشدوخواه توسط محیط غیرطبیعی، بهرصورت تأثیرسوء فوری نمیدهد بلکه خاطرهٔ آن باقی میماند وعقدهٔ که ازان پیدا میشود بصورت نهفته تامدت هاخودرا حفظ میکند، ووقتی که کدام صدمه یافشارویاواقعهٔ که چندان بزرگ‌هم نباشه وفی‌نفسه نتواند موجب امراض عصبی شود، لااقل آنقدر تأثیری کرده میتواند، که آن عقدهٔ نهفته را به یك مرض عصبی ویا اخلاقی منکشف سازد، و این چیزی است که مورد قبول همه اطباء روحی شده ومیگویند که همه بی‌نظمی های وظفی اعصاب که بعدازآوان طفلی وکودکی واقع میشود، مانند ورشکستگی اعصاب دختران هژده ساله وزنان سی ساله ویامردمان تاجر وکسبهٔ پنجاه‌و پنج ساله، نیز درحقیقت منشأ خود را در طفولیت داشته است. وقرار گفتهٔ هیدویلد سوانح‌وتجارب طفلی است که مارا در باقی دوره های حیات به ورشکستگی اعصاب مستعد میکند .

سنگ اساسی صحت و سقم افکار در سالهای اولی حیات نهاده میشود ، زیرا اولاً فکر و دماغ در این وقت زیاده تر قابل انطباع است و مشکل است اینطور انطباعات که خیلی عمیق است زدوده شود، وطفل هر گونه افکار و مفکوران را به خوبی جذب میکند وحتی هیچ انتقادیهم در آنها نمی نماید، وبزودی تلقینات قولی ویا عملی مادر وپدر خودرا اخذ وبدیگران تطبیق میکند

وبارها غالباً درطفلی قابل آن نمیباشیم که خود را نظر مناسب بحیات تطبیق ویاباآن مقابله نمائیم، ولی گاهی شده که مرگ مادر، یا آنکه ضیاع یاقابل حمیر وترحم است، طفلرا بزودی متوجه ساخته است که بضروریات حیات بدرستی مقابله کند

وبازهم درطفلی است که ماوضعیت عمومی خود راجانب حیات تشکیل میدهیم، و درطفلی است که ما از حیات چیزی درك میکنیم و همین قدر میدانیم که مثلا زندگی آسان است، ویامثلا مردم بین خود نزاع دارند، ویاآنکه این کارخوب است، ویااینکه چیزهای لذیذ دوامی ندارند، در ین شکی نیست که ماورفته رفته درحیات تجربه های خوبی می آموزیم ومفکورات جدیدیرا تطبیق میکنیم، ولی وضع عمومی ما که درطفلی جانب حیات تشکیل شده است سنگ اساسی است وهمان چیز است که باقی ادوار حیات رنگی میدهد. فضای طفولیت ما، تماشای آنرا میگذارد، که آینده ما بد بینانه است ویاخوش بینانه، بایدخوش گذران باشیم ویا رواقی مشرب وغیره، گویا ما آن چیزرا درحیات خود ادامه میدهیم که درطفلی تحت شرایط همان محیط موجوده بما تزریق شده، ولو که محیط آینده ما بآن مساعد نباشد . مثلاً شخصی که در طفلی عنود گشته است شاید دربزرگی، حتی دربین بهترین دوستان وخیر خواهان خود، بازهم عنود وبد بین باشد.

وبالاخره در طفلی است که ما بدواً بذات خود مستشعر میشویم واولین منظرهٔ را که ازخود درمی یابیم، سر نوشت طبیعی بودن وغیر طبیعی بودن مزاج مارا مشخص

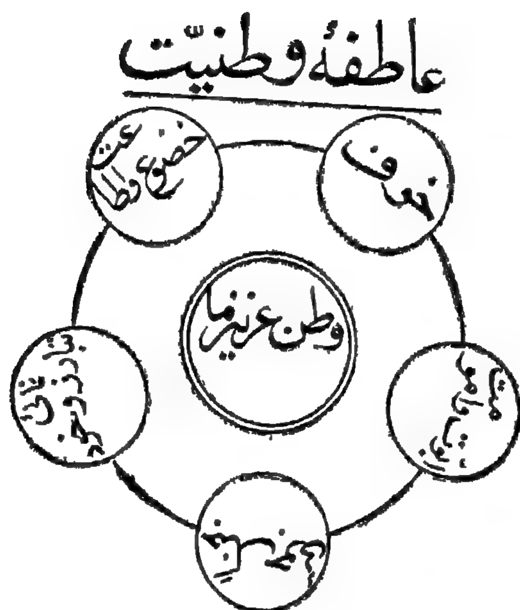
میکنند نمود محیط در طفل خیلی ساده و محدود است و تقریباً منحصر است به اعضای خاندان و اطراف خانه او

بعضی‌ها اعتراض می کنند که اگر وراثت موثر نباشد پس چرا اطفالی که زیر یك سقف و در یك محیط تربیه می‌شوند، باز هم از همدیگر تفاوت زیاد دارند؟ ولی جواب این است که این اطفال با اینکه ظاهراً در محیط عین و حتی در وراثت خود یکی هم باشند باز هم شرایط حیات شان مختلف است مثلاً طفلی که کلان‌تر است شاید رول کلان‌تری را بازی کند که رول مادری و یا پدری باشد؛ و آن چوچه کوچکی که ریزه‌تر است شاید خود را مانند فرزند برادر و خواهر کلان خود تصور کند. و یا مثلاً دیده می‌شود که پدر به دختر، و مادر به پسر، میلان بیشتری دارد، و این چیزها، با آنکه محیط و حتی ارث هم تفاوتی نداشته باشد، تأثیرات متفاوتی در بین اطفال تولید می کند.

(۶) عواطف، خصال، عقده‌ها: COMPLEXES ما قبلاً از دو چیزی که تشخیص کنندهٔ سلوك انسان است تذکری دادیم، یعنی از جذباتی که نام غریزه بما بارث مانده و از نمودی که محیط بما دارد. هر طفلی که بدنیا می آید با یك تعداد غریزه‌ها از قبیل ترس، خشم، جنسی، امومت، خضوع، خودستائی، تجسس، خودنمائی و امثال اینها عرض نمود میکنند، و هر یك از این غریزه‌ها صبغهٔ از جذبه برداشته می‌باشد، و وقتیکه جذبات غریزی به شرایط محیطی در تماس می‌شود، باهم متحد شده و در اطراف موضوعات و یا مفکورات و یا حوادث و یا اشخاص جمع میشود. که این اتحاد و جمعیت این ها را «مجموعهٔ نفسی» میگویند، مجموعهٔ نفسی از دو عامل بوجود می آید یك عامل آن عبارت است از محیط: خواه حادثهٔ باشد و خواه شخصی و یا مفکورهٔ، و عامل دیگر عبارت است از ارث یعنی جذبات غریزی.

مثلاً وطن‌دوستی یك مجموعهٔ نفسی است، که در آن مجموعهٔ جذبات بحیث الکترون‌ها در اطراف مفکورهٔ مملکت، که بمنزله پروتون است جمع شده است، مثلاً ما خود را برای مملکت خود عرضه میداریم ما برای آن جنگ می کنیم، ما برای آن عطوفت داریم،

ما درای آن می ترسیم ، ما درای آرزو های آن تسلیم میشویم پس گویا مجموعهٔ نفسی مذکور عبارت است از اینکه این حد بات عزیزی در اطراف موضوع ومفکورهٔ وطنیت جمع شده است .



تمام ساختمان ما عبارت است ازین نوع مجموعه ها ، که اجزاء حقیقی عملیهٔ فکر است .
مجموعه های نفسی سه شکل دارد عواطف ، خصال ، عقدی
عواطف عبارت است از آن مجموعهٔ نفسی که ما بطور شعوری آنرا قبول می کنیم خصال عبارت است از آن مجموعه هائی که بطور غیر مستشعرانه پذیرفته می شود عقد ها عبارت است از آن مجموعه هائی که رد میشود وقابل قبول نیست ، و از آن جهته از آنها جلوگیری شده وآنها در ذخیره میمانند

(۷) عواطف : عاطفه یك مجموعهٔ نفسی است که فرد آنرا پذیرفته میتواند وجود را شعوراً دران می یابد . وطن دوستی عاطفه ایست که هسته آن عبارت است از « وطن ما » که جذبات عزیزی ما در اطراف آن جمع شده است ؛ نوع جواهی نیز عاطفه ایست

که هستهٔ آن عمارت است از «فرزندان بشر» دین نیز عاطفه ایست که «ذات پاک خداوند» و یا عقیده به وجود مقدس او، مرکز واقع شده و جذبات ما از قبیل نیایش و عشق و امید و بیم، در اطراف آن متمرکز گشته است. طفل عاطفهٔ نما در دارد، مزید به پیر، و شاگرد به کتب و فیلسوف به حقیقت ولی نویس به روماس.

عواطفی که بیشتر حاکم است و زیاده تر میتوانند که عادات و ایدآل های حیات ما را تشکیل دهد و بیشتر در اراده ما نفوذ داشته باشد.

عواطف ما شاید خیر باشد و شاید شر، ولی بهر حال عاطفه گفته میشود، چونکه هر کدام آن برای فردی قابل قبول است. زیرا هر فرد عاطفهٔ دارد، مرد سفاک شاید میل و عاطفهٔ برای قتل داشته باشد، ولی شخص رحیم القلب عاطفهٔ دارد که حتی نگفتهٔ هید فیلد، نمی خواهد معلم طب، برای تعلیم شاگردان خود حیوان زندهٔ را تشریح کند.

(۸) خصلت «علم النفسی»: خصلت از عاطفه باین طریق جدا میشود که خصال بطور غیر شعوری پذیرفته میشود کار آن ها همیشه طوعی است و اطاعت از آن ها طبیعت ثانی شده است.

انسان در وقت غرق شدن هیچ فکری کرده نمیتواند که خود را نجات دهد یا فرزند خود را، زیرا که درین طور حالات فیصلهٔ انسان طوعی است نه در اثر تفکر. گاهی میشود که شرف هم خصلت انسان میگردد و وقتیکه عمر و زیادت مملکت ایجاب میکند عواطف وطنیت است که ما را تحریك میکند، ولی گاهی میشود که وطنیت ویا نوع خواهی و مخصوصاً دین جز و طبیعت انسان شده و از دو طفولیت آنقدر در دماغ ما جای گزین میشود، که هر کاری که بخیر وطن و یا نوع بشر ویا در اطراف عقیدهٔ دینی باشد، طوعاً وبطور غیر شعوری از ما صادر میشود که درین صورت اینرا باید خصلت دینی ویا وطن دوستی ویا نوع خواهی گفت نه عاطفه. گاهی میشود که خصلت با عاطفه در تنازع می افتد مانند قاضی که

مجرم رامحکوم بمرگ میکند واشك های اوبیر جاری میگردد و یا مثلاً مانند اینکه ما بیاحجالت مرتکب امر شنیعی میشویم .

خصلت هم مانند عاطفه، گاهی خیر است و گاهی شر، وبطوری که میشود مردی دارای عواطف بدی باشد نیز ممکن است که خصلت لا ابالی و یا خطا کاری و حتی جنایتی داشته باشد .

مقصد اصلی تعلیم وتربیهٔ ذهنی واخلاقی وعقلانی این است که برای خود عواطف وخصال صحیح پیدا کنیم، یعنی بکوشیم که عواطف وخصال ما در اطراف موضوعات ومفکورات واشخاص صحیح جمع شوند .

عواطف که رفته رفته زیر تمرین ومشق گرفته شود، بالاخره حکم خصال را میگیرد . عواطف نفسی ما یا خصال ما، یعنی آن مجموعهٔ نفسی که قابل پذیرفتن فرد است، یکجا شده چیزیرا بوجود می آورند که آنرا (خودی منظم) مینامیم :

(۹) عقده ها COMPLEXES ما غالباً سوق میشویم تا کار هائی کنیم که نه تنها قوه اختیاری دارد بلکه بسا اوقات با ارادهٔ ما درستیز است، گاهی میشود که خشمگین وپر نفرت ویا خیلی بد بین وبی علاقه میشویم، ولی کوشش میکنیم که آرام باشیم وبر مردم اعتماد کنیم وهمدردی نشان بدهیم ولی آن حد بات خشم ونفرت وبی علاقه گی را که مهجور ساخته ایم، از بین نرفته وبرر غم ارادهٔ ما بااستقلال تمام در فعالیت است، وهمیشه میکوشد که از هرطرف خود را نمایان کند؛ وازین سبب باید که اصل وساختمان وتاثیراین خاطرات مهجور را که درما تحت الشعور مانند مرکز پیچیده و مشتبك پیدا نموده وباخود بعضی سابقه ها را ایجاد کرده و بنام «عقده» یاد میشود، مورد مطالعه قرار دهیم .

عقده ها (خاطره های مهجور) نیزمانند عواطف وخصال، مجموعه های نفسی میباشند که توسط گرد آمدن جذبات غریزی دراطراف موضوعات ویاتجارب محیطی تشکیل شده، ولی بواسطه جذبات دردناك ویاغیر مرغوب خود ازطرف (خودی) انسان پذیرفته نشده ورد شده است، تجاربی که با جذبات دردناکی توأم شده است مانند

خاطرهٔ مردلی ویایك حملهٔ شهوانی ' و مانند کر افتضاح ' غالبا مواد واجراء عقده ها را تهیه میکنند .

تذکر جنگ ' مردی که در جنگ نشان ها و جوائز گرفته‌است ' شاید هستهٔ عاطفهٔ اوشود ' ولی شاید مردی که گریخته و محکوم محکمهٔ نظامی‌شده است مرکز عقده گردد . چیزی که دریك وقت عاطفهٔ مادری محسوب میشود ' شاید دروقت دیگر عقدهٔ مادری گردد این‌عقده ها گاهی‌نام آن حدثهٔ که دران ها غلبه‌دارد نامیده میشود ' مثلا میگوئیم‌عقدهٔ ترس ' عقدهٔ حقتی ' عقدهٔ پستی (۱) و گاهی‌هم‌نام آن هستهٔ که حدثات عزیزی گرد آن جمع شده است یاد میشود مانند عقدهٔ مادر و یا عقدهٔ جنگ ویاهم عقدهٔ دین . این هم باید گفته شود که بعضی عقده هابعضی اوقات قابل قبول میشوند ' مثلاً یك تحقیر در سن بیست سالگی شاید در سن پنجاه سالگی بیش از مراحی نباشد .

عقده ها ' گاهی معروف است و گاهی هم غیر معروف . اعمال سر دلی وتحقیر شاید در زعم اینکه می کوشیم تا آنرا از یاد ببریم ' باز هم بیادما بماند وبردما معروف باشد .

ولی بسیار عقده هائی می باشد که نزد ما معروف نیست . زیرا میشود که ما از آن مردمی که ما را تحقیر کرده اند ' خودرا جدا ساخته وتماماً اینها را باهمه چیز ایشان ازیاد ببریم دربن وقت این عقد ها بدرجهٔ فراموش شده اند که می توانیم بگوئیم ' ازوجود آنها هیچ خبری ندار یم ' این عملیهٔ که ما خود را ازین خواطر منفك می سازیم ' عملیهٔ فعالی است وما عملاً می کوشیم که از ان خواطر جلو گیری کنیم ' وازین رو باید این خواطر را خواطر رد شده وجلو گیری شده نامیم .

---

(۱) Inferiority Complex این کلمه‌را بسیار استعمال میکنند ' ولی بجا این کلمه‌باید چیزی نزدیك به‌حسره استعمال شود مثلا شخص ماتحت می‌خواهد به تقلید شخص مافوق‌خود ' مادون است خودرا بپوشد . یامثلا کسیکه فرنگی نرداو امد نر است می کوشد که بتقلید اوخودرا بلند نشان دهد ' وازان پهلو فرنگی ما آبی میکند

بعضی اوقات میشود که تنها هسته ویا یك جزء عرضی آن عقده نزد ما معلوم مانده وباقی اجزاء آن از خاطر میرود، مثلاً شخصی همیشه بناس فکر است که او ازشیشه ساخته شده‌است، ویا شخص دیگری بنابر نظریه است که دنیا در فلان روز ویران می شود . این اشخاص اجزاء جد باتی را از قبیل اینکه از شکستن وبند بوار ها تصادم نمودن نترسند، ویا در بی واهمه باشند که با دنیا یکجا انفلاق می کنند، بخاطر ندارند، وفقط بصورت عادی وبدون جذبهٔ پریشانی باین فکر خود ادامه میدهند در هستری منتقل هم همین طور است، که هستهٔ عقده معروف است واجزاء جذباتی آن نزد شخص موجود نیست ودر زاویهٔ هجر وخلوگیری مانده است وبعضاً میشود که اجزاء جذباتی آن نیز خود را از آن زاویه بیرون آورده ودر خاطرهٔ اینکه دنیا در فلان وقت ویران میشود، بعضی اوقات جذبهٔ ترس ویا جذبات گرم وسو را ن دیتی نیز آنرا مصاحب میکند . وهمچنین گاهی در این نوع هستیری حمله های شدید جذباتی نیز رخ میدهد، وبعضی اوقات اینطور نیز میشود که اجزاء جذباتی محسوس میگردد، اما هستهٔ عقده درهجر باقی میماند، مثلاً در مالیخولیای مشوش که مریض همیشه ترس ودهشت دارد، اما موضوع خوف در هجر مانده ودر خاطر او باقی نیست وقتیکه عقده معلوم باشد وشعوراً ازان ممانعتی کنیم ونگذاریم که در سلوك ماظاهر شود، آنرا فروخوردن ویاعقدهٔ فروخورده می نامیم اما زمانی آنرا «خلوگیری» میگوئیم که عقده روحاً بما سازگار نیست وازاد تا مانع آن میشویم ولی حالتیکه عملیهٔ ممانعت بصورت غیر شعوری باشد، آنرا «پامال شدن» ویا «فشار دادن» می خوانیم پایمال شدن ویا فشار دادن عبارت است ازعملیهٔ غیر شعوری

(۱۰) تاثیرات عقده‌ها: عقده ها با آنکه دائماً فشار خورده ویا پامال شده وفراموش گشته‌اند، بازهم همیشه تاثیرات سوء آن‌ها درحیات ظاهر شده میرود. این خاطرات صفهٔ جذباتی دارند وهمیشه میکوشند که خود را برخلاف مجموعهٔ «خودیٔ» انسان بشعور برسانند .

عقده هائی که از اظهار مستقیم عاجز اند، خود را در شکل های متعددی، مخصوصا اشکال ذیل نمایان میسازند.

۱ــ در نشو شایت، یعنی امراض عصبی نفسی
۲ــ در بی اعتدالی سلوک.
۳ــ در خواب، که زبان بیخودی است

(۱۱) مرض نفسی عصبی (PSYCHONEUROSES)

در مارستان عقلی وعصبی دهشت زده گان جنگ، طوریکه «هیدفیلد» میگوید، دیده میشود که آنجا مریضانی هستند که مرض شان عیناً مانند مرض مریضان دیگر شفاخانه های امراض عضوی است این مریضان عصبی از کوری، کری، گنگی، دردسر، افلیج وباقی امراض شکوه دارند، و بیننده بفکر میافتد که چرا این مریضان که مرض عضوی دارند، باین شفاخانهٔ عقلی وعصبی ارجاع شده اند درست است که ظاهره های این مریض ها مانند ظاهره های امراض عضوی است، ولی اصل ومنبع این امراض عضوی نیست، بلکه باصطلاح طب «وظیفی» ومربوط است باعصاب، مثلا کور عضوی آن است که درعضویت چشم او نقصی وارد شده ولی کور وظیفی آن است که عضو سالم است امادر وظیفهٔ اعصاب اختلالاتی روی داده است، ولو که ظاهرهٔ هردو یکی باشد

پس منبع اصلی مرض عضوی، درعضو وساختمان جسم است، ودرامراض عصبی درحس وشعوراست، واختلالات حدثات، همیشه اعراضی بروی کار میآورد، که عینا مانند آن اختلالاتی است که عضویت وساختمان جسمی سبب آن شده است وبسیار دیده شده که انسان از خشم زیاد عملا نابینا شده واز دهشت، گنگ گشته واز غم، کر، واز ترس، افلیج گردیده است پس مرض (سایکو نیوروسیس) یعنی مرض عصبیت نفسی، از اختلالات حدثات بروی کار می آید وفرق دیگری که هست این است که امراض عصبی زود تر بحالت طبیعی خود میآید وشخصی که بواسطهٔ خشم کور شده است، شاید بعد از رفع غضب بینا شود، ولی در مرض عصبیت نفسی، چون حذبات مدتی حبس شده است لاجرم مرکزی برای خود در نفس پیدا کرده، که همیشه

ازان مرکز خود را بروز میدهد؛ واز ین است که مریضان عصبی دهشت جنگ، مدتی بعد از رفع سبب بحالت مرض خود باقی میمانند. اما وقتیکه ما بمسئله عمیق میشویم، می بینیم که درشالودهٔ این مرض عصبیت نفسی، که دهشت زده گان جنگ‌را فرا گرفته است، یك سنگ اساسی اخلاقی موجود است.

مرض این مردم دراثر منازعتی است که در وجود این بیچاره گان پیدا شده، وحس وظیفه با حس حفاظت شخصی ایشان در مجادله افتاده است، دردهای عصبی، دردهای ضعیفه، تشویش، افلیج وخستگی، همهٔ اینها از تنازع بین وظیفه و ترس رونما میشود چنانچه که بین حس اخلاقی وبین آرزوی حقیقی، بین تصریح و بین حیا، بین حس تفاخر وبین حس تواضع وغیره ممکن الوقوع است. مرض فاتح وظفی پای‌سپاهی، از سبب آن است که اراده اش نتوانسته ترس نهانی خود را که مخفی ساخته است اداره کند. پس این علایم طبیعی ودهنی از نفس سخیفه نشئت کرده است. ووظیفهٔ طبیب این است که باسباب اخلاقی آن توجه نموده آنرا سرد ست گیرد وآنرا بطریقی که میداند تقویه کند.

ولی اگر این مریضان نزدیك تا صحت دینی واخلاقی بروند و جبههٔ اخلاقی خود را تقویه کنند حتمی است که در این تنازع داخلی شان، پهلوی حق واخلاق غالب میشود وتنازع با عوارض خود خاتمه می‌یابد. اما این مریضان با اینکه تا یك اندازه هم میدانند که شاید به وعظ و نصیحت خوب شوند، ولی از ملامت میترسند.

علمای روحی وطبیبان نفسی درین باره، یك نوع علاجی بروی کار آورده اند که آنرا معالجهٔ نفسی میگویند.

بعضی علماء اخلاقی وعلم النفسی از ین نوع معالجهٔ اخلاقی انکار کرده وحتی نمیخواهند که اخلاق از پهلوی علم النفس دیده شود؛ ایشان میگویند سروکار اخلاق به معیار خوب وبد وصواب وخطا است، درحالیکه علم النفس علم عملیهٔ دهنی است. وهم میگویند که موضوع مطالعهٔ اطباء روحی، عبارت از فرد وسعادت آن است وعلم اخلاق

موصوع خارجی دارد که عبارت ازمعیار صواب وخطاء است، که در حقیقت بهر فرد وهر زمان تطبیق میشود وبعبارت دیگر موضوع علم النفس، فردی، وموضوع علم اخلاق اجتماعی است.

ولی جواب حقیقی این است که صحت وسلامت فرد از صحت وسلامت جامعه جدا نیست، وهم انسان در حقیقت فرد گفته نمیشود بلکه او دنیائی است، جمعیتی است اما بشکل کوچکی، اومرکب است از غریزه ها، جذبات، عواطف، وامزجهٔ که از غریزه ها وجذبات وعواطف ومزاج های جامعه هیچ فرقی ندارد وحتی غرایزی که بشکل اجتماعی جلوه میکند امثال غریزهٔ گله ویا مادری، در حقیقت غرایز فردی گفته میشود، ولو که خودرا بشکل اجتماعی جلوه میدهد، زیرا که خارج از فرد وجودی ندارد. غریزه گله غریزهٔ فردی است که فرد را مجبور میکند تا موافق جمعیت وگله ویا دهٔ خود رفتار کند. این خواهش اجتماعی که فرد را میگوید دردی مکن، مکش، دروغ مگو، فوتی نخواهد داشت اگر این غریزه ها در فرد، بقوت موجود نباشد

پس امراض بطنی وظایف عصبی ذیل .

(۱) هستریا Hysteria

(۲) نیورستانیا Neurasthenia

(۳) حالات تشویش Anxiety States

---

(۱) اختناق الرحم (نام قدیمی است وقتیکه عقیده داشتند این مرض مخصوص زنان است) بعضی اطباء آنرا هرع هم گفته اند، وبعضی مانند محمد زکریای رازی آنرا فقدان النفس نامیده اند.

(۲) بعضی آنرا (حرص) گفته وبعضی وسواس نامیده اند، لفظ نورستینا هم معروف شده است وگاهی هم بنام ضعف اعصاب یادمیشود

(۳) قلق واضطراب هم گفته شده است.

امراض پری دیده (٤) Obsessions

امراض ترس (٥) Phobias

وغیره، همه تظاهرات مرضی عمده ها است که اصلاً عبارت از خاطرات مهجور ویا پامال شده است. یك خاطرهٔ ترس که از اظهار ابا میکند، اخیرا مرام خود را در فلج ساختن وشل نمودن یك مرد سپاهی بدست می آورد انحرافات جنسی هم نتیجهٔ پامال شدن غریزه جنسی است

اگر ما بعضی از امراض عصبی را که در نتیجهٔ پامال شدن خاطرات پیدا میشود، مطالعه کنیم مسائل سلوك اخلاقی ما روشنتر میگردد، زیرا که مسایل سلوك اخلاقی در اصل علم النفس خود عیناً مانند آن امراض اخلاقی میباشند که ما در آنها علاقهٔ مخصوص داریم، ما اکثراً میتوانیم که اشکال ویا دیگر را از امراض عصبی، بشناسیم بعضی مرضها علائم تشویش، رعشه،

---

(٤) (پری دیده) بهترین تعبیراست برای این کلمه (مرا چون پری دیده دیوانه سازد چو گردد پری دارم از دیده غایب) وبعبارت ونام دیگر عمهٔ مذکوره زعقل، اگرچه مجنون هم بهمین معنی است، زیرا جنون هم اشتقاقی است از جن، واین فکر بسیار قدیم است که امراض دماغی راهمیشه بجن وپری نسبت میدادند، (مگر دیوانه خواهم شد درین سوداکه شب تا روز سخن باماه میگویم پری درخواب می بینم) حافظ درین بیت بهردو اصطلاحی که درباره دیوانه استعمال شده است اشاره میکند هم بکلمهٔ مهتابی Lunatic وهم بکلمهٔ مجنون وپری دیده Obsession دیوانه هم بهمین طوراشتقاقی دارد که از دیو اشتقاق شده ودیو وپری از یك مقوله است ولی چون دیوانه کلمه ایست که عام تر است و بهمهٔ اقسام جنون اطلاق شده است آنرا درین مورد استعمال نکردیم.

(٥) ترس‌ها، اگرچه بعضی از اطبا، مخصوصا طبیب های غیر نفسی، ترس هارا در جملهٔ پری دیده محسوب میکنند (چنانچه ماهم این طور کرده ایم) وپری دیده را بسه قسم تقسیم می نمایند

اول: پری دیده گی «مردد» مانند آن کسی که چندین بار واپس بحجره رفته و بار می بیند که مبادا رادیوی خودرا ویا دل ایت حمام را بسته نکرده باشد.

دوم: پری دیده گی جذبه وسابقه، مانند کسی است که میل مفرطی دارد که دزدی کند ویا خرمن بسوزد، یعنی حالات جنونی سرقه واحراق

سوم: پری دیده گی ترس است مانند ترسی که از جای تنگ ویا میدان فراخ دارد یا ترس از بعضی حیوانات وحشرات که ثانی را مانیا وثالث را فوبیا میگویند.

غرق ، پریشانی فکر وخواب های هولناك را نشان میدهند که میتوانیم مرض ایشان را «عصبیت پریشانی» نام Anxiety Neurosis بگذاریم . بعضی دیگر همیشه مانده وخسته اند، ایشان بخوبی خواب سنگینی را میگذرانند، ولی از ان خواب راحتی حاصل نمی کنند، وصبح که از خواب برمیخیزند ، از انچه پیش از خواب بوده اند ، مانده تر وخسته تر اند ایشها مریضانی هستند که «نیو رستینیا» یعنی (حرص) دارند. قسم سوم . از فلج، کوری ، صداع ویا درد کمر ویا علامات مخصوص وموضعی جسم شکوه دارند که این نوع امراض را هیستیری منتقل میگویند نوع چهارم از امراض عصبی امراض (پری دیده) است مانند آنکسی که از تنهائی میترسد و بازار جمعیت هراس میکند

مرض عصبی نفسی دا تاً نتیجهٔ عقده و خاطرات پایمال شده است، اگرچه انواع آن ازهم مختلف اند واین اختلاف دراثر اینست که خاطره تاچه اندازه پایمال گشته است ، در نیورستینیا ، خاطره عمیقاً مهجورو پایمال گشته ، بدرجهٔ که هیچ تظاهری از ترس ویا آرزوی جنسی ویا از مطامح مهجور در شعور ظاهری دیده نمیشود ، وحقیقتاً این مریض های نیو رستینیا ظاهراً جامد و بی علاقه اند و چنان دیده میشوند که از احساسات وانفعالات نفسی تماماً عاری میباشند در حقیقت مریض نیورستینیا در اینکه جذبات غریزی خودرا با قوای آن جلو گیری کند، وآنها را زیر فشار گرفته پایمال نماید، همه انرجی خودرا صرف کرده ، و ازان سبب خیلی خسته شده است و اگر چه مریض مذکور دربن ارادهٔ خود کامیاب شده و حقیقتاً خاطره را خوب پایمال نموده وعقده را خوب تشکیل داده است، ولی درنهای آن قوهٔ حیاتی خودرا نیز آنقدر زایل نموده که حتی در اجرای مسائل عادی حیات نیز از نش توانی باقی نمانده است ، واو کاملاً باین مجهودات خود ازقوه وشیره خالی گشته است این چنین یك شخص همیشه نه تنها از خسته گی جسمی شاکیست بلکه فشار روحی او نیز از ان کمتر نیست

در (عصبیت پریشانی) عقده آنقدر ها عمیقا پایمال نشده است ، بلکه جنگ در بین خودی و بین عقده، در یك میدان تنگی واقع شده که خودی را دچار خطر

شدیدی بوده است، وقتیکه دوقوهٔ متقابل بیك فاصلهٔ نزدیکی، درپیکار شوند، نتیجهٔ آن بدون رعشه و فشار چیز دیگری نیست، مثلاً اگر من عضلات قابضهٔ بازوی خود را فشار دهم، و در عین حال، عضلات باسطهٔ آن‌را نیز زیر فشار بگیرم و بکوشم که بازوی خود را شخ وسخت نگاه دارم، نتیجه چنان خواهد بود، که تمام بازوی من دریك حال رعشه خواهد آمد، وهمچنین اگر دوقوهٔ جدانانی، دریك صحنهٔ تنگ روح، در نبرد شوند، طبیعی است که حالاتی مانند رعشهٔ عقلی ونابسامانیهای دیگر (عصبیت پریشانی) بروی کار خواهد آمد اگر دعوی طموح خیلی‌ها شدید باشد و درعین حال ترس ناکامی نیز به شدت دامن گیر گردد، انجام آن بدون گرفتار شدن برعشهٔ عملی دیگر چیزی نخواهد بود اگر دیو خواهشات جنسی، انسان را تحریك کند ودر عین حال فرشتهٔ عفت از گریبان او بگیرد، بار همان میدان نبرد بین دو قوه، در وجود او پیدا شده وبطوریکه رعشه براندام او می‌افتد، روح او نیز مرتعش میگردد وبطوریکه علایم پریشانی‌جسمی مانند عرق - لرزه - ضربان قلب وهیجان جسم، برانسان طاری میشود، البته روح انسان نیزعرصهٔ این چنین عوارضی که مخصوص اوست میگردد

بهرصورت، فرقی‌دربین (پریشانی) و (عصبیت پریشانی) موجود است پریشانی شاید نتیجهٔ یك محادلهٔ معلومی بین دوعزیزه باشد، چنانچه قبلاً ذکر شد اما عصبیت پریشانی، بر خلاف آن عبارت ازان ترس و تشویشی است که موجب آن نامعلوم نیست، و ما فقط یك منظرهٔ هولناك آنرا در کابوس های خود ملاحظه میکنیم، و هم گاهی در روز ها‌ما را دچار خوف و دهشت مینماید. این طور مریض از یك خطر خارجی بیم ندارد. بلکه او از یك حدثهٔ می ترسد که حدثات خارجهٔ او را تهدید می نماید

هیستیریای انتقال یکی از عجیب ترین انواع ضعف اعصاب ویك ظاهرهٔ است که خود را در علائمی که جسمی صرف است نمایش میدهد مانند کوری، کمر دردی وتهوع، این امراض رابنام هیستیریای (تبدل) وهم گاهی بنام هیستیریای (ارتداد) نیز یاد میکنند زیرا که درین امراض بعضی علائم

مخصوص ومعین جسمی های نشین علایم منازعات عقلی واخلاقی میشود . و همینکه امراض عقلی خود را به شکل امراض جسمی تبدیل میکنند . حالات عقلی خیلی ها تخفیف می یابد مثلاً مریضی را هید ویلد شرح میدهد که بمرض قی مزمن گرفتار بود ، واخیراً توسط تحلیلات روحی معلوم شد که او این مرض جسمی‌را بعوض مرض روحی خود که عبارت از عقدهٔ عمل بزدلی بوده است ، گرفته که کنون نمیتوانند آنرا بیاد بیاورد .

ونیز میشود که عقده ها بجای اینکه خود را بحیث علایم جسمانی بشعور برسانند ، بصورت علایم عقلی ظهور کنند . طور یکه دیده میشود . بعضی مردم خیال خودرا باین پخته کرده اند که ایشان ازشیشه ساخته‌شده‌اند . وهم ممکن است که عقده ها خود را بصورت خدمه ویا انفعالی نشان بدهد ، ونوعی ازترس Phobia را تشکیل دهد بطوریکه نیز ممکن است گاهی بصورت یك مرض اخلاقی تبارز کند ، مانند Perversion « گمراهی جنسی » ویا میلان طبیعی بسرقه Kleptomania که آنرا دغره هم میگویند . (۱)

روزی مردی زنی را بشوهٔ که از شائبهٔ میلان جنسی محسوس میشد ، اذیت کرد ولی ثانیاً بر اثر تحلیلات معلوم شد که این مرد از همچو زنی که دارای چنین شمل و صفاتی بوده ، با سپاسی و بیوفائی دیده و یکنوع خاطرهٔ بدی از آن زن داشته ، و کنون بمحض دیدن این زن آن خاطرهٔ مهجور بصورت یك سابقه ، مرد مذکور را وادار نموده که خانم مذکور را چندك بگیرد و با ذیت او نکو شد ، گویا این عقده را بمحض دیدن زنیکه مانند آن زن بود ، ولو که ظروف و شرایط هم مختلف بود ، تحریك نموده بود خواه این عمل‌را ضعف عصبی تصور کنیم ویا مرض اخلاقی ، وبه عبارت دیگر خواه خدمه شناخته شود ویا ضلال سلوك ، در نیوراستانیا (حرض) خاطره تماماً ودر حالت عصبیت پریشانی بعضاً ، پایمال گشته ، وحشت و گریبانی بردگی ناخودی مشاهده میشود درهستیری های انتقال وپری دیده گی وامراض اخلاقی ،

---

(۱) دغر ودغره بمعنی کلیتو ماتیا آمده است حضرت علی رضی الله عنه میفرماید (لاقطع فی الدغره) یعنی کسیکه سر به دزد بحسب مرض عقلی و عصبی باشد باید دست او قطع نشود

عقده ار ىك وا صلهٔ دور ىر ى به شـكل علا يم محلى و ىصور ب علا يم حسمى و يا عقاى ويا احلا قى، طهور مىكىد

وما اير حا مبادئى را كـه موحب عصبيت ميـگردد، بعصاً شرح ميدهيم

اولاً هـر عصبيت وور شـكستـگىِ اعصاب، در حقيقت ىتيحهٔ محا دلـه‌است

عقده ها مانىد عريره ها مىـكوشند كـه حود را طا هر سارىد و فقط ىوا سطهٔ محادله است كـه مهجور و پس پاى ويا بمال مـگردىد واين محاد له شـكل ها ى متعددى دارد

مثلاً محادله در يك شـكل سا دهٔ حود ممـكن اسب كـه بين دو سا يقهٔ باشد كـه ار عريرهٔ شدّت كـرده‌است، ويا شايد ممـكن است كـه بين دو عقده واقع شده باشد. مثلاً ايىـكه محادله بين اقدام وترس واقع ميشود وا قد ام محبور است بحمله، وترس محبور است بفرار، ودر ىتيحه شحص به افليج گـرفتار ميشود. وشا يد هم محادله بين سايقه وبين حودى واقع شود، چنانحه بىر ديده مىشود كـه حودى احلاقى بر حودى حود حواه، ىعرين ومعارصه ميـكىد وبالاحره ممـكن است كـه محاد له ميں دو حا لت حيات وا قع شود چنا ىحه د ىده ميشود كـه حا لت طفو ليت ميحوا هد كه براى حالت ىلوع موقعى ىد هد

ثا ىياً اين محا د له همىشه عىصر دا حلى ىفس ور وح است ما با يد اين موصوع را ار ىقطهٔ ىطر علم‌النفسى حل كـنىم. ريرا ىطرياب علماء علم النفسى، درين با ره، با ىطر ياب علماء علم الحيا ت معاىر است علماء علم الحياب هميشه ريد گـى را ار ىقطهٔ ىطر تطبيق به محيط مى‌بيىىد، ولى علماء علم‌النفس هر چير را ار پهلوى عمليات دهنى تعبير ميـكىىد، وىد بياى حا رحى، صرف از ين ىقطه علا قه‌مىد اىد كـه‌آن د بيا موحب عمليات دهنى مىشو د، اين ا حتلا ف بين ا ين دو طبقه، ىه تنها در تصور عصبيت ىفسى دا راى اهميت است، بلـكه ىـگفتهٔ هيد فيلد در علا ج آ ن ىىز رول مهمى را بار ى ميـكىد

علماء بيالوژى تصور ميـكنند كـه سبب ور شكستـگى اعصاب مر يص، يك امر

واقعی وموجود خارجی است مانند کدام صدمه ویا ترس ویا حرمان ویانا کسامی وایشان وظیفهٔ بزرگ حیات انسان را چنین گفته اند که باید خود را به محیط خود تطبیق دهد، وازین رو درشکستگی اعصاب را چنین دانسته اند که از ناکامی اینکه خود را بحیات تطبیق کرده نتوانسته است بعمل آمده است معلوم است که سپاهی آنوقت به ورشکستگی اعصاب دچار میشود که نمی تواند خود را به تکالیف ورحمات جنگ آماده وتطبیق کند، وهمچنین تاجری که نتواند از عهدهٔ تجارت بر آید بهمین سرنوشت دچار می گردد، زیرا که خود را بمحیط خود که تجارت است تطبیق کرده نتوانسته است، این است دلائل علماء علم الحیات، که از نقطهٔ نظر ایشان تماماً صحیح است ولی علماء علم النفس باین نظریه نمی باشند واین را برای ملاحظه کما فی ابتدا بند زیرا اگر ورشکسته گی اعصاب سپاهی ازین نقطه باشد که خود را بمحیط خود منطبق ساخته نمی تواند، پس او طور دیکه همه میگویند میتواند به آسانی این مشکل را رفع کند ومحض اینکه خود را بگوشهٔ پنهان کند مشکل رفع میگردد ولی آیا چرا این سپاهی این کار را نمی کند، زیرا درین مورد ترس دیگری هم موجود است که حتی از اخلاق هم آتوم برشدید تر است، وآن ترس در خودش مضمر است وآن عبارت است از ینکه از سقوط موقعیت شخصی و تقدیر دانی خود هراس است، وبعبارت دیگر سپاهی که به ورشکستگی اعصاب دچار شده است از ین سبب نیست که او نتوانسته است خود را بمحیط تطبیق دهد، بلکه ازین است که او نتوانسته است که خودرا بخود تطبیق دهد درست است که اخلاق حمیاره موجب دهشت و سبب ترس می شود، و مسئله را بمجادلهٔ عمیقانه می کشاند ولی مجادلهٔ حقیقی ومجادله که از مجادلهٔ بین شخص ومحیط او ست، بارها مشکل تر است، این است که مجادله بین شرف شخص ازیك طرف وبین حفاظت حیات او ازطرف دیگر واقع می گردد گویا این شخص ازین جهت ناکام شده است که خود را بآن قوای نهانی ترسی که درو مضمر است نزدیك ساخته نمی تواند زیرا که همت وحس

شرف و وظیفه، هیچگاه نمی خواهد آن ترس را بشناسد. گریختن از جنگ وحتی خاتمه دادن جنگ، نمی تواند این مسئله را حل کند، واگر مسئلهٔ ما عبارت از تطبیق شخص بمحیط می بود یقین که گریز علاج آن بود. ولی اینجا چون محادله، محادلهٔ نفسی و داخلی است، این بیچاره برای گریز از بن بست داخلی چارهٔ دیگری ندارد الا اینکه در آغوش ورشکسته گی اعصاب پناه برد.

ثالثاً: هر مرض عصبی بطور غیر شعوری مطلوب است زیرا این امراض ما را از محادلهٔ درونی ما نجات می دهد، طوپچی زورق، حینی که دفعتاً می بیند که تحت البحری در کنار او ایستاده و بصدد حمله است، طبیعی است که طوپچی بین دوسنگ حس وظیفه وحس ترس، آرد می‌شود، ودفعتاً می بیند که کور شده است. اگرچه مرضی که عضوی باشد در چشم او وجود ندارد.

گویا این کوری که نوعی از مرض عصبی است تنها پناه گاهی است که او را از محادلهٔ بین ترس ووظیفه نجات میدهد وحقیقتاً درین کوری او، هردوطرف متخاصم باهم میسازند وآشتی میکنند و ازین است دیده می‌شود که امراض عصبی وحتی اخلاقی بطور غیر شعوری مطلوب طبیعت است. در هر مرض عصبی و همچنان در هر مرض اخلاقی علامات را طوری می یابیم که موجب تسلیت هردو عنصر محادل می شود حتی ورشکستگی مرد جاه طلب در محادله ایست که بین آرزوی اقتدار و بین ترس ناکامی آن رخ میدهد، وحقیقتاً این ورشکستگی موجب تسلیت اوست و میتوانند بگویند اگر مریض نمی شدم آسمان را بزمین می دوختم.

(۱۲) عقده ها و سلوك: ازموضوعات گذشته بخوبی فهمیده شد که عقده ها نه تنها موجب ورشکستگی اعصاب می گردد، بلکه تاثیر بارزی در سلوك و اخلاق نیز دارد.

کنون ما می خواهیم که تاثیر اخلاقی عقده ها را در امور ذیل مشاهده کنیم

(الف) ترشح و تجسم عقده ها (ب) جبیرهٔ مزید. (ج) اماره گی

و لوامه گی نفس (د) عادات (هـ) امراض اخلاقی.

(۱۳) ترشح و تجسم : می گویند بچشم مار گزیده، ریسمان سیاه بشکل مار جلوه می کند، زیرا گویا عقدهٔ فراموش شده ترس است که مار موقعی یافته ترشح می کند. عقده هائی را که ما از شناختن آنها خود داری می کنیم، همیشه میخواهند که خود را با اشخاص و اشیاء خارجی ملحق کنند و بآن درجه بشعور برسند و باین صورت ما از آن چیزی که در خود اجازه نمیدهیم آن چیز را در دیگران هم بنظر نفرت می بینیم. و همین است معنی ترشح ویا تجسم عقده ها

دزد بگیری را یاد میدهم که خیلی ماهر و خیلی فعال بود و در آن وقت دزد های بسیاری را به پیشگاه نظم و قانون سپرده بود، شاید مهارت او در اثر معلوماتی بوده که در بارهٔ دزدی داشته، وهم شاید فعالیت او در اثر آن بوده که مرد جدی وبا ارزشی بوده است ولی وقتیکه قساوت و شدت او که بمقابل دزدان داشت مطرح بحث شد، معلوم شد که خودش روزی دزد بوده و بعد از مدتی که باین شغل متوغل شده از آن کار نفرت کرده و نخواسته که دیگر دزد باشد، وبعد از آن کوشش کرده که این خاطره را پامال ومهجور کند. کنون این خاطرهٔ مهجور بحیث عقدهٔ می کوشد که ازو ترشح کرده بر دیگری تجسم کند. پس این شخص بادزدان دشمنی ندارد بلکه خودی نارمل اواست که باخودی دزداودرستیز است اودزدی خودرا در آئینهٔ ایشان دیده ودر آن آئینه بادزدی خود می جنگند.

و از ین است که اندرز گویان همیشه بر خلاف آن اعمالی اندرز میدهند که خود شان مستعد آن اند، و این ضرب المثل بیجا نیست که گفته اند «در آئینهٔ خود می بینند» ما در حقیقت تقصیرات خود را در دیگران تجسم داده، وهمان تقصیرات خود ما می باشد که در دیگران موجب نفرت ما شده است، ولو که از آن مستشعر نمی باشیم، ما از بی کفایتی دیگران ازین سبب رنجش داریم که ما نمی توانیم به بی کفایتی خود اعتراف کنیم. بسیاری حدیات ما برخلاف خود ما است. ما اوضاع کاهلانه و کشیدهٔ دیگران را قابل تحمل

نمیدانیم، زیرا که این مسائل های خود ماست. ما همیشه لجاجت و بخل و نفرت را سرکوبش می‌کنیم، زیرا که ما عملاً لجوج و بخیل و نفور می باشیم ما مردم مغرور را دوست نداریم، زیرا که خود ما بدون اینکه مستشعر شویم مغروریم، از طرف دیگر نیز یك روح سهل انگار و متحمل فقط عبارت از یك ترشحی است از آن وضع متحملانهٔ خود ما که جانب نقایص مخفی خود داریم، ما در دیگران آن چیز را قابل عفو میدانیم که میخواهیم آن چیزها در خود ما معفو باشد زیرا که باین وسیله ملامتی را که در خود می یابیم تخفیف میدهیم. و عین این مبدء به حب و بغض ما نیز استعمال شده میتواند، ما عموماً دوست داریم آن هائی را که دارای اشیائی می باشند که ما مالك آن ها نمی باشیم مثلا اشخاصی که خود را دانا و یا معتبر و یا پول دار می شمارند، در حقیقت اینطور نیستند، و از ین سبب کوشش میکنند که خود را به حلقه های دانا و یا معتبر و یا پولدار مربوط بسازند اگر کسی دارای روح یك طفل بوده و مقابل دنیا ترسو باشد، طبیعی است همیشه زبانرا بستایش شجاعت گشاده، و نیز دائم خواهان صحبت مردان شجاع و پردل است، و همچنین ملیونر هائی که تعلیم ندارند و اگر دارند هم خیلی کم است، زیاده‌تر به دار الفنون‌ها و اکادمی ها معاونت مالی می‌نمایند. کتاب‌هائی که در اطراف جنگ نوشته شده‌است غالباً از طرف کسانی است که حیات جنگی ایشان هر طوری که هست نارمل نیست. با ناصحین صلح جهان غالباً آنهائی میباشند که صلح و امن در نهاد شان بواسطه تنازعی که در روح شان موجود است، تماماً از بین رفته است، و از ین است که این ناله و فغان ایشان در راه صلح، بدنیای بیرون ترشح میکند خیر خواهی هم ترشحی است از شفقت بخود. خواه باین صورت که از محبت ذاتی خود ما به خود ما منکشف شده است و یا اینکه عقده ایست از حرمان ذاتی. و این یگانه چیزی است که در مرد اجتماعی به دو شکل متفاوت انکشاف میکند. یکی آن مصلح تشکیلاتی است که در بیچاره گان و مظلومان رحم و شفقت می پرورانند، و دیگرش آن مرد انقلابی است که شخصاً دشمن شدید ظالمان است.

این چیز هائی که گفته شد تا یك درجه نمایش ساخت که علاقهٔ ما بدنیای

خارج عموماً وابسته است بآن علاقهٔ که ما به عقده‌های خود داریم

(۱٤) خبیرهٔ زیاد : شکل دیگری که بحیث یك محرك غیر شعوری در حیات تاثیر داری می کند، عبارت است از خبیرهٔ زیاد. ماوقتی که می خواهیم عقدهٔ خود را بپوشانیم، طبعاً جانب افراط مقابل آن می رویم، بسیار دیده شده است که بعضی زنان طوری از اظهار محبت بشوهر افراط می کنند که بعضی‌ها تصور می نمایند که شاید در خانوادهٔ شان نزاع جدی پیدا شده است. هیدفیلد مرد میانه سالی‌را مثال می‌آورد که در ابتداء جنگ اول جهان، این طرف و آن طرف میرفت و بسیار شدت اظهار می کرد که کاشکی جوان می بودم که بمیدان جنگ می رفتم، ولی او درحقیقت بزدلی خودرا اظهار میکرد، زیرا این حقیقت زمانی که مردمان میان سال نیز بمحاربه جلب شدند ثابت شد. آنهائی که همیشه تنقیدات صریح‌را از خود دعوت می کنند، مردمی هستند که اگر درجواب دعوت شان سوای تملق چیز دیگری گفته میشود، می‌رنجند وعصبی میگردند. خبیرهٔ زیاد در حقیقت حاصیتی است که میکوشیم توسط آن طبیعت خود را بپوشانیم ولی در عین حال آنچه‌را که مامیخواهیم پنهان کنیم بوضاحت اشکار می سازیم.

هیدفیلد با تعجب مشاهده میکند که در تحلیلات فکر انسانی، عقلیون بیشتر از دیو وپری می‌ترسند، وآنهائی که بفوق طبیعت کمتر اظهارعقیده می کنند به شگونها وتفاؤلات زیاده تر پای‌بندند، مردمی که لاف شجاعت می زنند بیشتر از قوه فرو تنی دارند، وآنهائی که بمقابل کلمات پر عواطف وهمدردانه خیلی‌ها مقابله و مجادله می نمایند، باز دیده می شود که خود شان نیز از عواطف عاری نمی باشند. طوریکه بعضی عقیده کرده اند که در فریدریك نیتچه عواطف‌سوزان وشدیدی بطرف نیموا یان مضمربوده وآنهائی که میکوشندتا به کلها وبچق ها تمسخر بکنند، بیشتر میخواهند که بر دیگران تفوق داشته باشند ودر حقیقت این حس ازان نشئت کرده است که نمی توانند ببینند که حس غرور شان مجروح شود، و ازان است که فرض خطر تحقیر را برداشت کرده نمی توانند. بسیار شده است که ما کار خود را در بعضی نقاط

غیر حدی تقلید نموده ایم ، تا اینکه بتوانیم توجه دیگران را به نقطه های دیگر کار خود که سطر ماحیاتی مکمل است جلب کنیم .

علماء روحی نمیکوشند که خلق و ذات مردم را از نقطهٔ نظر تشخص و بااقانی که ایشان بروی خود الذ احته اند بشناسند، بلکه میکوشند که ایشان را از روی روحیاتی که بطور غیر شعوری از ترشحات و انحسمات ایشان و از پهلوی خیره زیادی که طبعاً در عقد های خود می نمایند، مطالعه کنند

(۱۵) نفس اماره و لوامه: تا جائیکه مکانیزم روحیات نشان میدهد این هر دو ندای داخلی از هم جدا یند ، و هر دو آواز آرزوهای پس پاشده اند . تسویل نفس اماره آواز شری است که عقب زده شده است . صدای وجدان نالهٔ خیری است که پایمال شده و میخواهد خود را بمنصه شعور برساند . وقتیکه سایقه‌های ما به تسویل شرارت تحریک میشوند ، میتوانیم گفت که نفس ما به اماره گی شروع نموده است ، ولی وقتیکه جانب ربانی های خیر دعوت میشویم یقین است که وجدان ما بحرکت آمده است تسویل نفس اماره صدای شر نهفته و پس پای شده ایست و آن وقتی صورت میگیرد که خیر بروی کنار آمده و بر شر غلبه یافته باشد . دعوت وجدان ندای خیری است که پایمال شده و شریران پیروزی یافته است، مرد خوب کسی است که دارای عواطفی باشد مانند رحم و عدالت و کرامت، این مرد خوب گویا ظلم و بی‌عدالتی و حرص را پشت پای زده و آنها را زندانی کرده است ولی این زندانی ها همیشه میکوشند که از زندان گریخته و خود را بفضای آزاد شعور ظاهری برسانند ، وچون آن مرد، مرد خوبی است، لاجرم این آرزو های زندانی که او را تسویل میکنند، باید طبعاً بد باشند . و از طرف دیگر مرد بد کسی است که دنایم را دوست داشته خود خواهی و پستی و رذالت را اختیار کرده ، و باقی سجایای نیك امثال نیکی بدیگران و علو همت و فضیلت را پدرود و مهجور ساخته است، در این شخص که سجایای نیك محبوس و مهجور شده اند، حتمی است که دائم می کوشند خود را از حبس و تبعید نجات دهند، و از این سبب صدای وجدان و نفس لوامه بگوش او میرسد، و او را به اینکه مهربان شود و علو همت داشته باشد و کریم الطبع گردد ترغیب میکند .

گویا تاوقتی که ندیم نفس لوامه ووجدان تلقین می کند، ووقتیکه جوییم نفس اماره بنای تسویلات را می گذارد پس مردی که کاملاً دارای نفس خبیث است، نفس اماره باو کار ندارد، وهم مردی که تماماً خوب ودارای نفس مطمئنه است، نیز زیر لوم لوامه آمده نمیتواند اینرا هم باید بگوئیم که خوب وبد نسبت بمذکورهٔ هرشخصی نسبی گفته میشود ومذکورهٔ خوب وبد هرشخصی ازشخص دیگر ی مختلف است . زیرا ممکن است وجدان دامنگیر شخصی که خانه را غارت می کند نشود، ولی اگر بکشتن شخصی اقدام می کند وجدان گریبان اورا بگیرد گویا نبودن وجدان درواقعهٔ اول الذکر علامهٔ این است که مرد مذکور شخص بدی است، اما این که وجدان گریبان گیراوشد، واورا ازعمل قتل جلوگیری کرده، دلیل این شده می تواند که خیرتا یکدرجهٔ درامداد اوبوده که وجدان صدای آن خیر است

ازطرف دیگر آنهائی که ضمیر، ایشان را برخطا کاری ایشان مواخذه می کنند مردمی می باشند که نکو کاربوده ، ونباید بدمحسوب شوند آری ایشان بدانند نسبت به مذکورات خود ولی بارها بهتر اند ازان غارت گرانی که هیچ ضمیری ندارند که بوسیلهٔ آن از غارت گری متحسس گردند .

گاهی هم شده است که خود ی انسان برخود قضاوت کند ونقایص خودرا تعقیب وتفتیش نماید که شاید درین حال عقده های خودرا بشعور رسانده ووظیفهٔ وجدان را ایفاء کنند ، واین وظیفهٔ است که ازروح هاومذکورات بس عالی ووجدان های بسیار حساس سرمیزند ،

هر تسویلی که بما متیشود مانند هرمرض اعصاب ؛ تااندازهٔ زیادی مطلوب ومکسوب خودماست واگر اینطور نباشد، پس بگفتهٔ هید فیلد چرا نمتواند مارا ترغیب بدهد، بلکه خود ما خودرا تسویل وترغیب می کنیم ، مبادیء که داخل روح است موثر یگانه است در سلوک ما، وهم درامراض عصبی ما، هنوز بعضی هستند که گمان می کنند که تسویلات وترغیبات تماماً ازخارج می آید، درحالی که هیچ تسویلی نمی تواند کوچك ترین اثری برما بکند تاآن تسویل ازطرف بعضی آرزوهای داخلی ماتائید نشود ولو که آرزوهای ما نهفته یاعقب زده هم باشد ما را دنیا ویاجسم ویاشیطان فریب داده نمیتواند، اگرنفس ما آن شریك نشود

آدم (ع) ملامت را بگردن حوا می انداخت وحوا شیطا نرا ملامت میدانست . ولی خداوند عالم‌سرائر است وهیچ گناهکاری نمیخورد واربن است که همهٔ شانرا ازرحمت برون راند، اما وقتی که ازجنت برآمدند آدم وحوا فهمیدند که محرك ایشان داخلی بوده و تسویل خارجی نیز از نفس شان تائید یافته است؛ ازان است که بتوبه و استغفار وانابت پرداختند وتنها نفس خودرا هم ظالم وهم مظلوم شناختند .

درمعالجهٔ انحرافات اخلاقی مثلاً . دربارهٔ میپرستی (افراط وادمان خمر) نقطهٔ حساس این نیست که تسویلات را ملامت کنیم، بلکه اصل این است که این آرزو را پدرود بگوئیم

(۱٦) سلوك: لفظ سلوك بعضی اوقات بمعنی وسیع‌تری استعمال شده است که شامل همه اعمال حیاتی است ویا همه اعمال حیاتی که متوجه غایه باشد ' که قرار روایت مکمری، سپنسر سلوك را به این معنی استعمال کرده است، وحتی نامبرده حرکات حیوانات نامیه رانیز سلوك نامیده است ولی سلوك نباید به این وسعت اطلاق شود، واگرچه حرکات حیوانات نامیه نیز بدون غایهٔ نیست، ولی دربن هم شبههٔ نمیباشد که آن غایه ' غایهٔ شعوری قصدی گفته نمیشود، واربن نیست که کسانیکه اعمال ارادی را چنین میگویند که متوجه ومفکورهٔ غایه است که دربن صورت گمان نمیشود حیوانات بلند تری که بواسطهٔ سلیقه رهنمائی میشوند اینچنین مفکوره داشته باشند ' حیوانات جانب غایه حرکت میکنند ولیکن جانب آن غایه قصد حقیقی ندارند . آنها غرضی دارند اما مقصدی ندارند . ولی با این هم سپنسر معترف است که اعمال بدون مقصد در جملهٔ سلوك محسوب نمیگردد، واربن‌رو بهتر است که لفظ سلوك را بآن اعمال محصور کنیم که نه تنها به غایه تعلق شده میتوانند، بلکه بصورت قطعی مولود قصد باشد . سلوك یك انسان عبارت است ازنظام مکمل آن اعمالی، که برحسب سجیهٔ او بعمل آمده باشد

۱۷ حالات وظروف: سابق گفته شد که سلوك به سجیه ارتباط نزدیکی دارد ولی البته اعمالیکه دراثر ظروف یك فرد ایفا میشود، نه تنها بر طبیعت منظم وحدت شعوری اومتکی است، بلکه بر شرایط ومحیطیکه حیات او ازبین آن عبور میکند نیز اتکا دارد، واربن سبب است که بعضی ها گفته اند که سلوك انسان مربوط به سجیه و ظروف است.

اکنون جای آن است که باید دراطراف ظروف وحالات غور کنیم پیش از همه باید بخاطر بیاوریم که اگرما میخواهیم اهمیت علم الاخلاقی ظروف وحالات یك انسان رابدانیم ، بایداین دوفکرراازخاطر بیرون کنیم یکی اینکه ظروف وحالات رانسبت به حیات انسان یك محیط خارجی صرف بدانیم ، ودیگرش همه واقعات معاصر عمل را در جملهٔ ظروف و حالات محسوب نمائیم ، مثلاً او ضاع کواکب سیاره ، حالات مد وجزر ، سمت حرکت بادها وغیره ، وهمچنین تشکیلات طبقات الارضی ممالکیکه انسان دران زیست میکند ، نیز تماماً ازجملهٔ ظروف پنداشته نشده است اگرچه مکنزی از بین مواد طبقات الارضی زر و ذغال را درجملهٔ ظروف وحالات موثر سلوك آورده است ، و نیز توانگری وفقر ، صحت وسقم را ظروف مهم تری میشمارد وهمچنین محیط اجتماعی انسان نزد ما هم در جملهٔ ظروف موثر بحساب میرود . ولی این کار طوریکه ظاهراً معلوم میشود ، آنقدرها آسان نیست که ظروف وحالات انسان را ازنقطهٔ نظر علم الاخلاق مشخص کرده بتوانیم و بهرصورت ظروف وحالات انسان نسبت به اوامر خارجی نیست ، واگر خارجی هم باشد بازهم جزوحیات اوشده است وازین است که شناخت ظروف وحالات بیشتر متوقف است بسجیهٔ انسان .

(۱۸) عادات : ارسطو اهمیت عادت را درمقابل اصول سقراط قرارمیدهد. سقراط میگفت که فضیلت نوعی ازمعرفت است ولیکن این دوعقیده به آن اندازه که ظاهراً مخالف همدیگر معلوم میشود آنقدر مخالف نیست، مکنزی هم بمانند فلاطون و فارابی عقیده دارد که این دو نظریه ازهم چندان تخالف ندارند . مکنزی میگوید فضیلت بهمان اندازه نوعی ازمعرفت است که بهمانقدر نوعی ازعادت نیزهست که گویا فضیلت به هردو متکی است و هر کدام ازسقراط وارسطو به یك پهلوی آن اهمیت بیشتری قائل شده اند. مرد با فضیلت کسی است که همیشه درعالمی زیست می کند که آن عالم را وطیفه بناء نهاده است ، وزندگی متواتر ومسلسل درین عالم وظیفه ، درحقیقت عبارت است ازعادت . واما درعین حال این فضیلت نوعی ازبصیرت ومعرفت هم گفته می شود ، مردی که درعالمهای مختلف زیست می کند ، اشیارا عاد تاً به راه های جدا گانه می بیند ، یعنی ازبین شیشه های ملونی مشاهده می کند ، و

ازین سبب برای اینکه دارای فضیلت باشیم نباید عادتاً مالك بعضی انواع معرفت وبصیرت بگردیم. وبه این طور نظر به سقراط وفکر ارسطو هردو صحیح است، فضیلت هم نوعی از معرفت است وهم نوعی از عادت. در حقیقت به اصطلاح اخلاقیون عادت از رسم ورواج ما نیست و نه همسنگ اوضاع ورفتار وگفتارما، ونه همپایهٔ طرز لباس پوشی ونه هم بالاخره طبعاً ازان افعالیست که آنهارا کارهای اتوماتیك درجهٔ دوم میگوئیم، بلکه عادت در اصطلاح اخلاق، تعود قصد واراده است، عاداتیکه اهمیت اخلاقی دارد عاداتی است که مربوط با انتخاب عمدی وقصدی است، وانتخاب عمدی متکی است برعمل وفکر برای اینکه ما حق وصواب را انتخاب کنیم وفکر این باشیم که اینطور انتخاب دارای اهمیت اخلاقی است، ما باید بدواً بدانیم که حق وصواب چیست؟ اگر نیز ما از قصار هدف اصابت میکنند، نباید بگوئیم که ما هدف وعرض صحیح وحقائی را انتخاب کرده ایم، اراده وقصد صحیح متکی بر بصیرت راست وصحیح است. اما اینکه آیا ممکن است که بدون قصد حقانی، بصیرت راستینی داشته باشیم، مسئلهٔ دیگری است که عنقریب به آن تماسی پیدا میکنیم، ولیکن چیزیکه فعلاً سردست است این است که ببینیم سقراط از گفتهٔ خود که «فضیلت نوعی از معرفت است» چه مقصدی داشته است. مقصد او متکی بر این نقطهٔ نظر است که مرد فاضل دارای نوعی از بصیرت عقلی میشود، ودر عین حال میبینیم که ارسطو هم راست گفته که «فضیلت عادت است» ولیکن این عادت که منظور ارسطو است عبارت از محض یك عمل ارادی وقصدی نیست، بلکه مراد او از عادت یك حالت مستدام ومتوازن سجیه، ویك اشتغال عمیق وپایه دار بك «دنیای» معین است.

نقطهٔ دیگری که درین باره باید در نظر ما باشد، این است: اعمالیکه به اینطور عادت میشود لذید میگردد. مرد یکه سجیهٔ خوب دارد، کسیست که دلچسپی مهم او دربین یك نوع عالم اخلاقی معینی قرار میگیرد، پس مرد یکه به این سجیه باشد، وبرحسب دلچسپی خود کار کند طبیعی است که کسب لذت میکند، وازین

است که ما ارسطو میگوید «هیچگاه انسان خوب شده نمیتواند تا وقتیکه از اعمال شریفه لذت نگیرد، و نه هیچکس مردی، را که از فعل عاد لانهٔ خود لذت نگیرد، عادل گفته میتواند، و نه هم سخی آن کسیست که از سخاوت کسب لذت نکند و علی هذا القیاس»، علاوه بر آن عادت طبیعت ثانی میگردد و ازاین سبب اعمالیکه عادت میشود غالباً بحیث یك غریزه گشته ودر ایفای آن هیچ نوع زحمتی حس نمیشود.

از جملهٔ صفات ذاتی عادت این است که همه طوعی وبدون کدام تکلیف از انسان صادر میگردد که گوئی از محرك غیر شعوری بمیان میکند، این عادات دو منبع دارند یکی مزاج وخصلت، ویکی هم عقده‌ها. «عادات بد» امثال بد مزاجی وانحراف وعدول از طبیعت وعادت انکار ذاتی تماماً از خاطرات بد پایمال شده، یعنی ازعقده های بد، سرچشمه میگیرد عادات خوب مانند عادات مطالعه و عادات بذل و کرم وعادات حسن خلق، از خصلت ها وسجایا ئی نشئت میکنند کهانسان آنها را کسب وقبول مینماید.

درپس هرعادتی جذبه ایست که‌محرك آن‌عادت گفته میشود، اگرچه عقایدعامه برخلاف این قاعده است، ایشان‌میگویند اسباب بعضی ازمی انقطاعی های عصبی وسلوکی، امثال لقوه های‌عصبی، بدمزاجی، میلان انکار ذاتی، بعادت محض تکیه میکند وجذبه را دران دخلی نیست، وازین رو در نظر ایشان عادات عبارت از اعمالی است که جسم ویا عقل فقط ازین جهت آنهارا ارتکاب میکند که قبلاً از تکاب کرده است وبدون این دیگر دلیلی برای عمل آن موجود نیست. ولی به عقیدهٔ هیدفیلد ویا فی پیروان‌جیمز James ممکن نیست که عادات خالص‌وبدون جذبهٔ‌موجود باشد. جیمز میگوید اگر شماپارچهٔ کاغذ ویاقماشی راقات کنید یقین‌است که این اشیای قات‌شده بقات‌شدن خود میلانی‌میکنند، ولی این میلان آن هابقات شدن، عادت گفته نمیشود. بلکه‌دایماً تبدلیست درساختمان‌آن کاغذ ویا قماش، نه دروظیفهٔ آنها. وقتیکه کاغذ قات شد آنگاه آن کاغذ دیگر نمیتواند سر خود بوقت خود قات شود، ونه هم بدبختانه پتلون ما که اگر یك دفعه اوتوشد، هرشبه بوقت خود بتواند سرخود قات خود را تجدید کند.

بلی اگر یك وظیفه، خواه عقلی باشد وخواه جسمی، بروی کار آید شبهه نیست که بهمرای آن تبدل ساختمان عقلی ویاجسمی در صورت میگیرد، که این تبدل موجب آن میشود که عمل تکرار شود، ولی باین هم این تبدل نمیتواند که عملی را ابتکار کند، ویا دردات خود عادتی را تشکیل دهد بطور یکه هر عادت فیزیا لوژی محتاج بمحرك خارجیست، بهمین صورت، هر عادت عصبی ویا عقلی محتاج جذبهٔ است که آنرا تحریك میکند واگر چه این جذبه بهیچ صورت خودرا ظاهر هم نکند، مردی که از زلزله میترسید شبی ساعت دو نیمهٔ شب یك تکان شدید زلزله بیدار شد و یك دهشت شدیدی دچار گردید که این دهشت دراو بحیث عقدهٔ جای گرفته و موجب عادت او شده بود، وچون این عادت بادو نیمهٔ شب همراهی داشت، لذا هرشب بهمان ساعت، شخص مذکور ازخواب بیدار میگردید، پس در ماورای این عادت، عقدهٔ بود که با جذبات خود آن عادت را سلسله جنبانی میکرد

واین است حال همهٔ عادات سلوك وصحیه، واگر انسان مبدء هرعادت راجستجو کند خواهد دید که مبدء آن اصلاً کدام جذبهٔ بوده که بآن ارتباط داشته است و کنون آن جذبه حرکت کرده که موجب عمل آن عادت شده است، وحتی که عادت هرروزه درحقیقت اظهارات آن آرزو هاست که پس پاشده است، این نظریه در معالجهٔ عادات بد، وتشکیل عادات خوب خیلی مفید است، هیچ عادت خوب دارای قیمت حقیقی شده نمیتواند، الا اینکه درپشت سرآن یك دستهٔ بزرگی از سجایای صحیح جذباتی موجود نباشد عادات خوب اگر ازجذبات صحیح الهامی نداشته باشد دیگر دوام وبقائی نخواهد داشت، ومانند تقویم پارینه بزودی از کار خواهد ماند

اگر عادات از ین نقطه دیده شود که (عادت محض است)، در آن وقت باید چنان عقیده کنیم که معالجهٔ آن باید بطول زمان و تربیهٔ طولانی وایجاد عادات خوبی که مخالف آن باشد صورت بگیرد. ولی اگر عادات از پهلوی این عقیدهٔ تازه مطالعه شود، و عقیده شود که اینها ازیك منبع جذباتی تغذیه وتنمیه میشود، پس در ین صورت علاج اصلی آنها چنین خواهد بود که همان عقدهٔ جذباتی که سر چشمه حقیقی آنهاست

ازبین برداشته شود، باهمین طور این عادات نیز طبعاً خود بخود از بین برود . زیرا که جریان آب خود بخود فوراً بمجرد قطع شدن سر چشمه، قطع شد نیست .

همه قوانینیکه در دنیا برای تشکیل عادات خوب وضع شده است نمیتوانند که یك عقدهٔ بد ومریضانهٔ را که موجب عادات بد شده است استیصال کنند مثلاً طوریکه هیدفیلد حکایت میکند، خانمی شدت میکوشید که عادات خوبرا درخود تشکیل کند وحتی خیلی ساعی بود که همه ضوابط حیمررا دربن باره عملی نماید وبالاخره هم توانست که تاپك اندازه باحالهٔ خود بسازد، واین خود علامهٔ بود که شاید بتواند با دیگران نیز گذاره کند ولی حالهٔ او طبعاً خانمی بی‌ذوقی بود وهیچ نمیدانست که کدام وقت نمیرد واربن بی‌ذوقی خود روزی مرد که مصادف بود با انعقاد محلس تیاتر وهمان روزی بود که خانم مذ کور دید که این همه زحمات او دربن باره بی فائده است، زیرا که همهٔ مردم مانند خالهٔ مرحومه اش بی‌ذوق اند

واز بن است که دیده میشود، بمجر دیکه عقده ها از بین میرو ند، عادات مربوطهٔ آنها نیز بطوری قطع میشود، مانند اینکه قطع جریان برقی، چراغ های برق را خاموش میکند، واین عملیه در بدو شیوع دین مبین اسلام بخوبی مشاهده شده است زیرا تبدل دین عموماً عقده هارا ازبین میبرد وازین است دیده شده که اشخاص بدعادت وبد عمل، و کج خلق وپر قساوت، بمجرد یکه بدین اسلام مشرف شده اند، همه آن خلق های جاهلیت را به یك بار گی از دست دادند ، واذهان شان ازهمه نقوش سابقه پاك شده وبرای انطباع بملکات ومکارم حضرت متمم اخلاق (ص) حاضر گشته است .

ووقتیکه عقده ها باحدهات خود از بین برود، عادات بطوری ازبین میرود که دیگر عود نمیکند، وحتی مثلاً شخص باده پر ست دیگر نمیخواهد که کأس پر وقدح خالی را در مقابل چشم خود ببیند .

(۱۹) خودی منظم. لفظ خودی شاید بمعنی زیادی تعبیر شود ولی واقعاً بیش از آنچه مردم تصور میکنند انسان دارای خودی های متعددی است از بچه‌ها هم خود خودی علیحده‌ای نیست و به‌اطفال خود خودی جدا گانه‌است؛ شریك‌معاملهٔ خود دارای خودی نوع دیگر نیست، و بچه‌ها و بند خود خودی مخصوصی را میپرورانند.

واینجا موضوع ما آن‌خودیست که ما آنرا عموماً میشناسیم و آنراخودی «منظم» ویاخودی مسلم مینامیم، وهمین خودیست که‌بهمه مطالب عملی در کار میشود، بطوریکه غریزه ها دراطراف اشخاص و یا مفکوراتیکه پذیرفته شده‌اند، جمع و ترتیب میشوندوعاطفه‌را تشکیل میکنند؛ بهمین صورت عواطف سرنوبت خود گرد مفکوره‌ها جمع و ترتیب میگردند واین خودی را تشکیل میدهند

«خودی منظم» را میدوگل چنین تعریف میکنند «جمع و ترتیب عواطف وخصال مسلمه» این خودی متشکل است ازهمه عواطفی که خیال خانه، خانواده وکشور، ونیز عواطفی که‌جانب زیبایسندی، محبت خیر، راست پروری داریم، ونیز مرکب است ازچنان‌خصالی که‌مانندروح‌صمیمیت وبرده باری‌وهمت است. و شاید هم ازطرف دیگرخودی متشکل‌از عواطف وخصالی مانند قساوت، شهوت، حرص‌وچنین باشد.

ما باید این (خودی‌منظم) را ازان «خودی» که تماماً خودی نفسی است جدا بشناسیم، وقتیکه میگوئیم «من» از سوابق خود جلوگیری کرده ام، «من» نگذاشتم که عرصهٔ خواهشات خود شوم پس ما «من» را دراینجا بر فردیکه تماماً نفسی‌است اطلاق نکرده ایم ومقصد ازین «من» فقط آن جزء فردنفسی است که بمقابل سوابق وخواهشات ماایستاده شده است واینست خودی منظمی که درمباحث اخلاق عملی اصطلاح مهمی شده است

ما این‌خودی راشاید «خودی مقبول ومسلم» نیز بگوئیم زیرا که این خودی متشکل است ازان افکار واحساسات، خواهش ها ومقاصدیکه ماآنهارا از خود دانسته وشناخته وقبول کرده ایم، و به همراه آنها است که‌ماخودرا همیشه‌یافته‌ایم، وهر وقت که «من» گفته‌ایم‌توأم به‌این‌افکار واحساسات‌وخواهشهاومقاصد بوده‌است. «من» متشکل است ازآنچه که من در «خود» قبول کرده‌ام واین‌است خودی بمعنی کلمه.

این خودی از «خودی عمیق» نیز جدا است. زیرا این هم عقیده شده است که

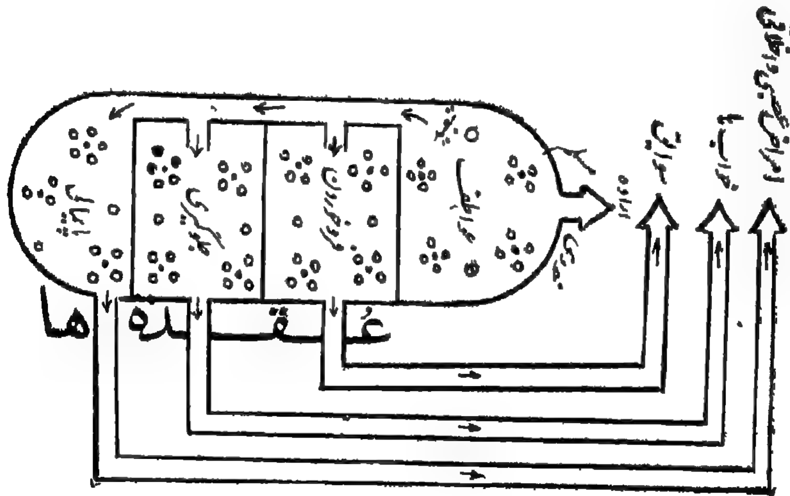
ما ورای عملیات علم النفسی، «خودی» عمیق تر و عالی تری نیز موجود است که به حیث مبدأ توحید همه عواطف، و مرکز اتصال آنها شناخته شده است که گاهی کلمهٔ «خودی» به آن خودی عالی و نهائی نیز استعمال شده است، ولی آن چیزیست که فعلا در اینجا موضوع بحث شده نمیتواند، و اینجا مراد ما از خودی همان مجموعهٔ عواطف و خصال است.

اگرچه شاید این سوال هم پیدا شود که اگر خودی مجموعهٔ عواطف و خصال باشد پس آن قوه و رشتهٔ که اینها را با هم جمع نموده است چیست؟ و مبدء از تباط این انتظام کدام است؟ بلی! قوهٔ جامع و مبدأ ارتباط، همانا این است که همهٔ اینها جانب یك مقصد مشترکی پو یان شده اند و ما از این سبب آنرا (خودی منظم) میگوئیم که این خودی جزوی است از مجموع خودی فردی ما، ولی چون مقصد و مرام مشترکی دارد لاجرم این جزء هم بحیث یك وحدت، شکل مجموع را بخود گرفته و وحدت آن در اثر وحدت وظیفهٔ آنست. درعضویت از آن سبب به حیث یك عضو واحدی شناخته شده است که عناصری که آن عضو را تشکیل داده اند، بحیث مجموع در راه یك مقصد کار میکنند، و در حقیقت این چیز است که آنرا بحیث عضو واحد معرفی نموده است، و بر همین اساس است که همه حجیرات اعصابی ما لند، دل و شش وغیره، چون بیك وظیفه متوجه اند، از آن سبب نام یك عضویت جدا گانه یافته اند، و سارعیناً بهمین ترتیب است که همه اعضای جسم بمشارکت همدیگر وظیفهٔ را پیش میبرند، و باین طریق عضویت فردی را بمیان می آورند، و ما اگر گامی فراتر بگذاریم و ببینیم که تعداد زیادی از افراد بیك چیزی که مشترك است گرویده شده اند و در راه غایه و نصب العین واحدی جمع گشته اند خواهیم گفت که ایشان نیز یك هیکل منظمی را که ملت و یا حکومت می نامیم تشکیل نموده اند پس دولت نیز بمانند دیگر وحدتها از یك تعداد افراد تشکیل شده است نه محض از ینکه این افراد را در خود جمع کرده است، بلکه از ین جهت که همهٔ ایشان را وظایف بیك غرض مشترکی بسکی را ابتدا جسته است وایشان تا آنوقت، بحیث یك مجموع و یك ملت، شناخته میشوند، که باهم در وظیفهٔ خود مشترك باشند، و هروقت که تشریك مساعی وظیفهٔ شان از بین برود، آنوقت موجودیت خود را بحیث یك ملت و یا یك کشور و یا یك مملکت از دست میدهند.

وبهمین صورت «خودی منظم» نیز متشکل است از یك تعداد عواطف و خصالی که

هر کدام این ها برای خود موجودیت جداگانهٔ دارد، ولی تا وقتیکه موجودیت های این عواطف وخصال بصورت متحد برای یك مرام ویك نصب العین کار کنند تا آن وقت خودی منظم، دراثر این نظم و ترتیب، موجودیتی خواهد داشت پس خودی ذاتاً وحدتی است از روی وظیفه، نه از روی ساختمان، که ما باید این وظیفهٔ خودی را طوریکه هیدفیلد میگوید «اراده» بنامیم اراده فعل خودی است واز ین جهت خودی بحیث یك عضویت وبحیث یك نظم وترتیب، متکی است براراده

بطوریکه عواطف وخصال مقبوله موجب تشکیل «خودی» میشوند، همان طور فعالیت - خودی که جانب ایدیل پویان است (اراده) نامیده میشود عقده ها چون قابل قبول نبوده اند طبیعی است که رد گشته اند، ولی آنها ناگزیره های بهمته که بطور طبیعی از عرض وجود ممنوع شده اند، ازطرف دیگر وراه دیگری بطرز قویتری بشکل سابقه ها، وخواب ها وعلائم وورشکستگی اعصاب، وحتی برنگ عقده ها، خود را نمایان ساخته و بطور مبارزه باخودی منظم واراده مثبت و گریبان میشوند چنانچه دایگرام ذیل تادرجهٔ مسئله را تمثیل میکند.



این دایگرام تا یك اندازه میتواند درمذکوره خدمت کند، آنچه که از عواطف وخصال قبول شده است، خودی مسلم را تشکیل نموده است، که به رهنمائی پیکان اراده بطرف غایهٔ مقصود روان است آنچه که از عواطف وخصال قبول نشده است همان است

که به پرده های فرو خوردن، وخلو گیری، وپامالی، وفشار، تبعید شده، وعقده هارا تشکیل داده است، واین عقده ها میکوشند که برای خود راهی پیدا نموده وخود را به شعور برسانند، وبین اراده ومقصد، سد ود وموانعی ایجاد کنند، گویا مجموع دایگرام عبارت است از خودی نفسی، وحصهٔ پیش روی عبارت است از (خودی منظم ویا خودی مسلم).

واز بن بخوبی ظاهر میگردد که باید اهمیت اراده را درسلوک انسانی بخوبی بشناسیم وهر وقت که خودی نتواند بحیث یك وحدتی ایفای وظیفه کند، بهمان وقت خودی از بین میرود، ونرودی ازهم می پاشد واعمال وسلوك ما بحیث اجزاء برا گنده وبی نظم ازهم مجزی میشود، وغریزه ها وسوایق، سربلند وسرخود میگردند، که ما درخواب ودرعالم هذیان، عین خودی های خود نیستیم، اگرچه همان فرد های نفسی بوده و هستیم کوشش بزرگ حیات ما اینست که خودرا دریك وحدت عالیتر ومکمل تر بنا کنیم و کرامت حقیقی خودرا بدست آوریم این اشتیاق جانب تکامل، یکی از عناصر جوهری ماهیت ما است و یك سوق فطری است که از آن سر باز زده نمیتوانیم

هر زمان که اراده از اجرای وظیفه میماند بهمان لحظه خودی هم از بین میرود واز بن است که مرد قوی الاراده طبعاً ذاتیات وسجیهٔ قوی دارد. ذاتیات انسان کیف «خودی» است واراده، وظیفهٔ «خودی» است، وهم اراده علامهٔ فعالیت حیات یعنی، حیات خودی است تاوقتیکه انسان ارادهٔ خودرا بکار می اندازد نشانهٔ خوبی است که سجیه وذاتیات خود را حفظ کرده است

(۲۰) انساق سجیه: حیات اخلاقی، طوریکه گفته شد، عبارت است از تعمیر یك سجیه، وآن عبارت است از زندگی کردن دریك دنیای معین، که این دنیا همیشه خواهش مند است که عزم ها مصمم و نوع آرزو ها هم آهنگ باشد، واز بن است که میتوان از اعمال اینچنین سجیه پیش گوئی نمود، واین است سجیهٔ کسیکه اورا مستقیم الاحوال میگویند واین سجیه است که بعضی کارها را ایجاب میکند، ونیز در همین معنی است که گفته اند که «ضرورت برای حیات اخلاقی ضروری است» ولی این ایجاب وضرورت منافی روح حقیقی آزادی نیست زیرا ضرورت عبارت از انساق یك سجیه است وآزادی ازطرف دیگر صرف بمعنی این است که خارج از سجیه کدام عزم و تصمیمی از هیچ طرف جانب فعل بعمل نیامده است. پس یك مرد، بیك مفهوم میتواند و بمفهوم دیگر

نمیتواند که مصدر فعل خوب شود . او نمیتواند که مصدر کار خیر شود، زیرا که اینطور یک کار خیر از آن چنان سجیهٔ بد بعمل آمدنی نیست . یک درخت فاسد نمیتواند میوهٔ خوب بدهد . ولی مرد بد نیز میتواند که عمل خوب کند، زیرا که ماورای سجیهٔ بد او دیگر چیزی موجود نیست، که بتواند او را از عمل نیک باز دارد .

(۲۱) تطوع (۱) حیوانات : اگر ما آزادی عمل حیوان را به جماد و نبات مقابله کنیم بخوبی خواهیم دید که در حیوان یک نوع حرکت ارادی موجود است، زیرا که اقدام آن به جنبش و به عمل مانند سنگ و چوب، مربوط به چیزهای خارجی نیست. بلکه سلوک آن تماماً برحسب احساسات داخلی آن است علماء طبیعی میگویند که سنگ هم تماماً به محرک خارجی حرکت نمیکند. هیچ صخره ممکن نیست بدون رضای خودش بزمین بیفتد، آنچیزی را که ما قوانین طبیعت می نامیم و بفرمان آن صخره از زمین سر می کشد و یا باطاعت آن صخره بزمین می افتد، آن چیز قانون طبیعت صخره نیز میباشد طوریکه قانون اشیاء خارج صخره نیز هست . رونده، می بالد و بدیوار بالا میرود و بدرخت می پیچد. زیرا هیچ چیزی آنرا از این عمل آن مانع شده نمیتواند، زیرا که قانون عام فطرت آنرا چنین امر کرده است. پس قانون فطرت در داخل آن، و هم در خارج آن بیک پیمانه و یک قوت است.

سیارات مانند هیاکل درخشان، آزادانه پیرامون خورشید میگردند (۲) و خورشید آنهارا جذب میکند، ولیکن اگر در آنها میلان محدود شدن نباشد، خورشید آنهارا جذب کرده نمیتواند، و ما این هم نمیتوانیم بگوئیم که سیارات و یا طبایع بیجان در حرکات خود کدام تطوعی دارند. تصمیم حرکات سیارات بذریعهٔ خودشان نیست زیرا که «خودی» در ایشان موجود نیست وفقط قانون است که هم در داخل، و هم در خارج ایشان وجود و حکم فرمائی دارد. و نیز در ان موجودات جوی هیچ مرکزیتی موجود نیست که حرکت بآن نسبت داده شود، ولیکن در جانوران واقعه این طور نیست، در جانوران «خودی» موجود است و مرکزی هم است که حرکات به آن نسبت داده شود و آن خودی و آن مرکز

(۱) تطوع یعنی Spontaneity
(۲) عین عبارت هیگل است که از میکنزی نقل شده .

عبارت است ازشعورو ازوجدان (۱) وازین مرکز است که حرکات نشئت میکند وازین جهت است که آن حرکات را تطوع نامیده‌ایم.

(۲۲) آزادی انسان: وبااین هم حیوانات آزادی کاملی را بمعنی کامه مالك نمیباشند، خودی آنها صرف عبارت است ازحس آنی آنها. حیوانات «عالم» مشخصی ندارند که بآن رجوع کنند. ولی «خودی» انسان عالمی است که انسان ازروی عادت در آن زیست میکند، که حیوانات باین معنی آزادی انسان را ندارند. اگر ما فرض کنیم که حیوانات فکر میکنند ویا سخن میگویند، یقین است که اگر فرضاً این طور اعمالی به آنها نسبت داده شود، این نسبت به «خودی» شان داده نمیشود، بلکه بگفتهٔ مکنری منسوب است به جذبات آنی ایشان. اگرچه یقین است که بعضی تداعی وتسلسل در اعمال حیوانات هست و هم یقین است که تا اندازهٔ ازان پیش بینی هم شده میتواند، ولی این حیوانات مرکز عمومی ندارند و هیچگاه دارای فکر نیستند و بالنتیجه نمیتوانند لحظه های شعوری خود را زیر یك وحدتی بیاورند، اما انسان بالعکس در بین عالم «سجیهٔ» خود زندگی میکند، وچون جذبات آنی او هیچگاه از سجایای ذاتی او نمایندگی کرده نمیتواند ازین رو این جذبات در حقیقت مال او شناخته نمیشود. اعمال او وقتی اعمال خودش شناخته میشود که «خودش» آنرا اجرا کند و به عبارت دیگر وقتیکه اعمال او ذاتاً از مرکز «دنیای» امتیازی او بمیان کشد. و باینصورت انسان دارای عالم مرکزی عملی است که زیر نظام عقل و بدستور آن کار میکند، و باین مفهوم است که اعمال او تماماً آزاد است که حیوانات با اینکه اعمال تطوری دارند، باین آزادی نمیرسند.

(۲۳) بلندترین آزادی: وبا اینکه سنگ تماماً بارادهٔ خارجی حرکت میکند وبا اینکه حیوانات از خود تطوعی دارند. ولی انسان آزادی را بیك مفهوم بلندتری نسبت به آنها مالك است، ولیکن آیا همین آزادی عادی انسان بلندترین آزادی است ویا اینکه ازین هم آزادی بلندتری موجود است؟ آری از این نیز آزادی بلندتر و بعبارت دیگر «خودی» عالی تر و بلند تری

---

(۱) وجدان به معنی فلسفی خود نه به معنی اصطلاحی اخلاقی جدید

نیز وجود دارد که عبارت از خودی عقلی باشد یعنی آزادی عالی تر وبالا که بلندترین آن است که اراده کرو ماند هی «خودی» عقلی صادر شده باشد وبسا واقع شده که انسان حس کرده که عمل غیر عقلی او درحقیقت عمل خودش نبوده است وقتی که بوشعیب بوله ماهی را فراموش کرد، دانست که این فراموشی ازخودیء مانند اوپایان تر است، وازین است که آنرا به شیطان نسبت داد

انسان بالمأسف خودی دارد یکی آن خودیست که پست وته نشین دردخام رند گشت، وآن خودیست که درهنگام اختیار خودرا ازدست میدهد ونفس وشیطان براوحکومت میکند، وازین است که خداوند خمر ومیسر را که اعمال اشخاص پست است، به شیطان نسبت میدهد، دوم آن عبارت از خودی متوسطی است که درعالم اعتیادات ماوجود دارد وسحنهٔ اکثریت را تشکیل میکند، وهمین خودی است که خداوند دربارهٔ آن میفرماید «انسان درزیان است» و «انسان درسختی شاکی ودرآسایی بخیل است» سوم آن خودی اعلی وخودی برین است وآن خودیء است که برحسب عمل راستین وقلب سلیم کار فرماست وآن است که سکینت، طمانینت می آورد، وآن خودیست که باخدا انس خداوند میفرماید «تینداختی آن گاه که انداختی ولیکن خدای انداخت» واین همان سنگیست که پیغمبر (ص) به باروی اعتقاد خارم درروی جهل وبی یقینی وبداخلاقی انداخته بود. وآزادی حقیقی آن است که عمل ازخودی عقل سلیم ومجرد نشئت میکند، وازین است که خداوند این عمل پیغمبر (ص) را آنقدر میستاید که آن را بخود منسوب میسازد. زیرا ستایش بیشتر به آن افعالی متوجه است که اختیاری باشد وعملیکه اختیاری نباشد فعل انسان نیست. وانسان به فعلی که نکرده است موجب ستایش شده نمیتواند خداوند میفرماید «چشم دارند که ستوده شوند بکاری که نکرده اند» در خودی پست که اول ذکر شد آزادی وجود ندارد. زیرا درانحال «خودی» انسان، نشده و بردهٔ حدثات وسوائق است در خودی متوسط آزادی هم متوسط است زیرا سحنهٔ دران «عالم» ازشوائب حدثات خالی نیست امّا انسان دربن «خودیء» برین عقلانی خود دارای آزادی نهائی وبرین است.

(۲۴) اندازهٔ جبر و اختیار: تا اینجا معلوم شد که انسان در «خودی» های پست خود، اختیار کمتری دارد و در این خودی ها بیشتر محکوم جذبات و سوائق است، و اختیار انسان در «خودی» های عالی زیادتر است، و این نظریهٔ معقولیست، زیرا همیشه قوانین می کوشد که مکافات را بدون کم و کاست اعطا کند، ولی دربارهٔ مجازات سعی می کند که درجهٔ کمتری را بدهد، و از این است که در کتب آسمانی ایفای وعده حتمی است و اجرای وعید حتمیتی ندارد، زیرا اعمال خیر بیشتر اختیاریست و در اعمال شر شائبهٔ مجبوریتی موجود است ولی باز هم چون مسئلهٔ جبر و اختیار، از قدیم تا کنون، مسئلهٔ مختلف فیه مانده است، باید در این باره قدری روشنی بیندازیم که خوانندهٔ اخلاقی از این اختلافی که بعضاً بین افلاطون وارسطو موجود بود و در اسلام بین جبریه و معتزله و هم در دنیای امروزه بین امثال شوپنهاور و -پیسور، و بعضاً بین کانت و دیکارت، حکمفرماست قدری واقف شود، زیرا مسئلهٔ جبر و اختیار مسئلهٔ خیلی اساسی اخلاقی است و باید در آن قدری بحث نمود.

بعضی ها در جبر خیلی غلو نموده و انسان را مجبور محض تصور کرده اند و با اینهم نکوشیده اند که انسان را از مسئولیت تماماً خلاص کنند، و از طرف دیگر دستهٔ هم انسان را مختار مطلق دانسته و در عین حال باز هم دربارهٔ عقوبات او از قساوت کار نگرفته اند که در هر کدام این دو شق تناقضی موجود است زیرا اگر انسان مجبور محض باشد باید هیچ ثواب و عقابی بر اعمال او مترتب نباشد، ورنه در حق او باید ظلم محسوب شود، و هم کسانیکه انسان را مختار محض می شناسند، باید اعمال جزوی و کلی اورا زیر ترازوی دقیق مسئولیت بیاورند و هیچ ذره را فرو گذاشت نکنند و از کم و کیف عقوبات چیزی را کم ننمایند.

و از این است که مذهب حق در اسلام همان مذهبی است که بنام (بین-بین) مشهور است که نه انسان را مجبور محض میشناسد و نه هم مختار مطلق، و بلکه بطوری که بعضی علمای حقانی گفته اند «مختار نیست مجبور و نیاد نیست مضطر که افعالش اختیاری و اختیارش اضطراری نیست» (۱).

---

(۱) اینقوس عین عبارت محمود خوبوری است در رسالهٔ جبر و اختیار.

در تمام دورهٔ تعلیمی بشر، این نزاع جبر واختیار موجود بوده و کمتر کسی توانسته است به این نظریهٔ «بین‌بین» قرار گیرد زیرا علماء اگر الهام بیشتری به علوم طبیعی داشته‌اند طبعاً جانب جبر را بیشتر گرفته اند، واگر توجه زیادتری بطرف روحیات معطوف کرده‌اند، زیاده تر طرفدار اختیار شده اند،

وحتی علمای اخلاق نیز اصلاً وذوقاً بمسائل فلسفی مخصوصی جانب طبیعیات ویا روحیات یاباقی شعب فلسفه داشته و کوشیده اند اساس اخلاق را بر آن شعبهٔ مخصوص خود بگذارند، واین است که میبینیم افلاطون و کانت اخلاق را بیشتر ازپهلوی طبیعت وما بعد طبیعت میبینند، وارسطو ودیکارت بیشتر از پهلوی منطق و سپنسر و نیتچه ازپهلوی نشوء وارتقاء، وسپینورا ورواقیون ازنقطهٔ نظر وحدت وجود.

پس از این سبب این اخلاقیون برحسب مسلك فلسفی خود کوشیده اند که یکطرف نهائی را بگیرند، ولی نظریات اعتدال ونظریهٔ وسط ونظریات اخلاق، ومحض ازپهلوی نفس ماهیت اخلاق، که همه هستی آن مرهون اندازهٔ معین جبر ویا اختیار است، کمتر توجهی کرده اند. چنانچه اگر شما درنظریات ذیل نظری بیندازید، حقائق بشمامعلوم خواهد شد.

طبیعیون میگویند بااینکه عزیزه‌های انسانی چنان مینمایند که انسان باید به (اختیار) مطلق معتقد شود، زیرا هر کس مستشعر است که من صلاحیت انتخاب آنرا دارم که این کار را بکنم یا نکنم ولی مشاهدهٔ عمیق موجب این اعتقاد میشود که اجباری هم دربین است زیرا این هم نزد ما بمشاهده رسیده که ظروف وحالات(طوریکه رابرت‌اون Robert Owen میگوید) مارا مجبور میکنند که باید مخصوصاً یك راه مشخص عمل را برای خود انتخاب کنیم، همه چیز هائی که دراطراف ما است (چنین بنظر میرسد که همه) یك جریان منظم فطرت است و نیز چنین مینماید که مبادی علت ومعلول وبه عبارت دیگر قانون (علیت)، درهمه فعالیت های عالم کون حکمفرمائی دارد، وهم دیده میشود که یکدسته علت‌ها حتماً همان تاثیری را

بمیان می‌آورند که در خور آنها ست. مفهوم اجبار این است که حالات موجوده حتماً توسط حالات وشرایط پیشتری نقشه وفیصله وانصرام یافته‌است، وهم حالات موجوده بنوبت خود بصورت قطع سرنوشت حالات آینده را مشخص کرده است. یعنی که حال نتیجهٔ حتمی گذشته‌است، وآینده هم نتیجهٔ ضروری حال.

حالات اشیائی که در بدو آفرینش خلق شده است ایجاب آنرا نموده است که تاریخ تمام آیندهٔ کائنات را تثبیت کند. زیرا فطرت، چنان معلوم میشود که در یك طریقهٔ لایتغیر ولا یتبدلی که قبلاً از طرف مقدر حقیقی تعین یافته است سیر میکند، واز سمت خود بیرون نمیرود. پس بطریقهٔ جبر اینطور میگوید که اگر کسی بتواند از شرایط وحالات موجوده، شرح وتفصیل مکمل وواقعی بدهد، در آنوقت انسان می تواند که حالات آیندهٔ تمام کائنات وحتی هر حصهٔ آنرا معلوم کند. شیوع مبادی فلسفی جبر، طوریکه شاه سلیمان میگوید، تاریخ درخشانی را در اروپا برای خود احصال کرده وشخصیت های بزرگی امثال گلیلیو ونیوتن، پیروان این مکتب اند زیرا که ایشان معتقد یك دنیای میکانیك هما شند.

جان ستوارت مل هم از معتقدین شدید این مکتب است که میگوید اختیار، توسط محرك خود مشخص میشود ومحرك هم تابع حالاتیست که قبلاً مشخص شده است. وحالات روح وجسم هم دران شامل است.

لاپلاس، بفکر خود، ممکن میداند که عقلی پیدا شود وانکشافات آیندهٔ طبیعت را الی مالا نهایه، پیش بینی وپیش گوئی کند ولی بشرطیکه اورا از حجم وسرعت اجرام آن واقف بسازند. والتیر، اینرا خیلی شاد میدانست که همهٔ اجرام سماوی، قوانین جاریه و حادثهٔ فطرت را اطاعت میکنند، ویك موجود کوچك زندهٔ مانند انسان نتواند برغم همهٔ این قوانین و حسب دلخواه خود و بر طبق سرکشی خود عمل کنند.

بعضی فرانسوی ها عقیده دارند که انسان به شمول جسم وروح خود بدون یك ماشین، چیز دیگری نیست.

بعضی از علمای فزیالوژی وبیولوژی عقیده دارند که احیا ء یک شرح مناسبیست از مظاهر حیهٔ طبیعت، زیرا که قوانین میخانیکی وطبیعی کیمیاوی علی السویه بمواد زنده تطبیق شدنی است

کامیابی تجربیات متعدد علمی درقرون ۱۷ و ۱۸ و ۱۹ قوانین علت را خیلی تائید می کند و نظریهٔ جبررا خیلی قوی میسازد، علی الخصوص وقتیکه یک امتحان عمیق و دقیقیکه از مظاهر طبیعی بعمل می آید ثابت می کند که طبیعت خودش بعضی قوانین ثابت ولاتغییری را بطور قطع اطاعت می کند، واین عقیده هنوز قویتر میشود اگر همه امتیازات وفرقیکه دربین مواد حیه وغیرحیه، فرض شده است، رو بهمرفته از بین میرود طوریکه امروز دیده میشود که تمامی حجرات عضوی وغیرعضوی واز یک نوع اجزای کیمیائی تشکیل شده وبههمدیگر مشابهت تامی دارند

ولی حیاتیون کوشش می کنند که بین جبر واختیار یک مسالمتی بمیان آرند ایشان می گویند، دنیا اگر از پهلوی اشیای بیجان دیده شود بدون میکانیک چیز دیگری نیست، ولی وقتیکه میکانیکی به احسام زنده تعلق می گیرد قدری تعدیل میگردد ایشان می گویند که درحیات، مقصدی موجوداست وعضویت‌های حیه بطور مجموعی خود نیز عضوی محسوب میشوند خاصیت اصلی مواد حیه اینست که برای یک مقصدی میکوشد و آن مقصد اینست که بر جسم و شعور را بطوری کنترول کنند که مجموعهٔ قوای میکانیکی و کیمیاوی ازعهدهٔ آن برآمده نمی‌تواند هیچ شکی نیست که حیات تابع شرایطی است که از طرف جسمی که حیات دران زیست می کند بران تحمیل شده است، ولی باوجود این هم حیات تایک درجه ازحول وحوش خود بی نیاز ومستقل است وازین جهت است که عضویت‌های زنده تماما باعضویت غیرحیه مماثلت ندارد،

بنظریهٔ حیاتیون، قانون علیت، یک فرض مرجحی شمرده میشود، ولی نمیتوان آنرا بطورمطلق ثابت کرد، بطوریکه بودن آن نیز بطورمطلق ثابت نشده‌است، ونیز در تجارب مختلف، نتائج مختلفی بدست آمده‌است، وازین است که (برتراند رسل Bertrand Russell) معتقد است که علیت در کنترول اختیاری انسان نول ضرورت وحتمیت را باری نمیکند،

زیرا انسان از باقی مظاهر طبیعی اختلاف دارد. قانون علت که علم آنرا ایجاب می‌کند از اختیار انسانی چیز جدا گانه‌ایست . زیرا یك حس محدود آزادی در اراده‌ها دیده می‌شود و آن هم تاوقتی که ارادهٔ ما نتیجهٔ آرزوی خودما باشد ، واعمال ما توسط یك قوهٔ خارجی برما تحمیل نشده باشد. زیرا آرزو های ما ذاتاً نتیجهٔ شرائط موجودهٔ جسم و عقل است

پس معلوم شد که فلسفهٔ غرب هم می‌خواهد به آن مرحلهٔ برسد که اسلام به آن رسیده بود. زیرا این فلسفه نیز می‌خواهد بگوید که انسان آزادی محصور واختیار محدودی دارد واعمال او اختیاری واجباری او دربین حدودیست

دراین شبهٔ نیست که در قرن بیستم نظریهٔ قوهٔ آتومی «پلانك» یك عقیدهٔ جدیدی‌را نمایان آورد که طبیعت بطورلاینقطع عملیات خودرا پیش نمیبرد وبلکه عملیات آن مسمداا وبرطریقهٔ جست وخیز فجائیست «آین‌شتین» نیز اینرا درفیصله‌های منطقی خود تائید نموده ومی گوید انقطاعی که درعملیهٔ طبیعت است بالضرور قانون‌علیت‌را باطل میکند

مبدأ بی‌ارادگی طبیعت که ازطرف آرن‌برگ Hresenberg معرفی شده است برای‌ما محال میسازد که بتوانیم بدانیم که طبیعت کدام وقت فعالیت میکند. این‌عدم ایقان یك‌چیز عددی محض نیست بلکه چیزیست که (بعکرایزن برگ وامثال او) لازم کائنات است. فیلسوف‌های باستان می گفتند که طبیعت برخلاف خلاء است ولی کنون گمان میکنند که طبیعت برخلاف اتصال وتسلسل وبرضد دقت است

دراین روزها جبریت فلسفی تائید کمتری را حتی ازطرف طبیعیات نیز می‌یابد، پیش گوئی که پیشتر تصور می‌شد، کنون بدون‌یك احتمال محض ، قوت بیشتری‌ندارد ، زیرا معروفت بزرگ‌تر اینقدر می‌تواند که تخمینی بزرگتری را دراین‌باره تقدیم کند، اما نمیتواند ایقان حقیقی بدهد . در یك پیمانهٔ بزرگ مظاهر، یك اندازه جبریت موجوداست،ولی دریك پیمانهٔ کوچك مظاهر جبریت، بیش‌از‌یك اندازهٔ کوچکی نیست، آتومها مانند باقی‌جمعیتهای بزرگ توسط اجبارسرنوشتی‌خود کنترول نمیشود ، بلکه توسط احصائیهٔ قوانین رجحان مراقبت میکردد

پس برحسب نظریهٔ علمای دراتی و برحسب این مقایسه ، باید که در سلوك افراد
چندان اتفاقی نباشد زیرا که بعقیدهٔ لمعسون حدید ، جبر اگر در عالم آتوم استعمال
شود دیمو ر داست ومعنی ندارد وبالجمله ازاین آراء متضاد چنین ثابت شد که کنون
حریت مطلق در عقائد نیست واختیار هم بطور مطلق طرف عقیده کسی واقع نشده است .

ما وقتیکه می بینیم همیشه قوای طبیعت مساعد ما نیست وهمیشه بین ما و آرزوهای ما
حائل میشود ، وازطرف دیگر غریزه هاو جذبه هاو سوابق وعقده هاو حتی امراض ، هر کدام
مارا بطرف دیگری میکشد ، باید عقیده کنیم که ما گاهی دراعمال خود آزاد نمیباشیم
ولی در عین حال می بینیم که قوت خارجی هم کمتر میتواند ارادهٔ مارا از آمال ما جلوگیری
کند ، وازین نحوی میدانیم که ما از خارج محکوم به اجبار نیستیم وهم می بینیم که محرکات
شر در اطراف ما بیشتر جمع کرده زمارا بیشتر بشر وادار میکند وازین رو خودرا نجات
شر نسبتاً مجبور تر می بینیم و نجات خیر آزاد تر وازین است که همهٔ شرایع واحکام ،
مکافات را بدون نقیض شناخته ومجازات رامیخواهد که به نهاده ها مشخص کنند

اگر انسان مختار محض میبود باید مجازات وهم قانون ریاضی بروی کار می آمد
وذرهٔ هم از آن فرو گذاشت نمیشد . نه درین دنیا و نه هم دران دنیا وهم اگر مجبور محض
میبود طبیعی است که یك قلم مرفوع القلم میگشت ، ولی این مجموعهٔ جبر واختیار است که
این قدر ها علم حقوق وعلم اخلاق را مشتبك ساخته واینقدر ها آراء رامتناقض نموده است ،
وحتی همین است که نشهٔ دیگری را ایجاب میکند و آنجا نیز مراقبهٔ ما باغرائز و سوائق
وعقده هاو آرزو های مهجور ما ، وهم محاکمهٔ آرزو های غالب و آمال شهید ما ، کار آسانی
نیست ، ولی آنجا احکم الحاکمین است که هیچ سری از اسرار طبیعت وازاسرار روح ،
به او پوشیده نیست ، که او باعلم حضوری خود بارهم به مقتضای عدل خداوندی خود و هم
برطبق اقناع وارضای احساسات بشری ما حکم خواهد نمود آنجا حاکم برین برمقتضای
شرع خود که بحکم آن محرم شده ایم مارا محاکمه میکند . آن جا نیست که جوارح ما
(یعنی همین قوای جسمی که اینجا هم خلل انداز آزادی ما بود) ، برخلاف مامدعی العموم
میشود وبرعلیه ما شهادت میدهد ، پس آیا عقلیکه سخن رابه اینجا رسانیده است ، قانع میشود

که ما در این دستگاه بدون وکیل دفاع خواهیم ماند؟ و چون مدعی العموم ما از همه راه‌ها و چاه‌های طبیعت واقف است، لازم باید وکیل مدافع ما هم از تمام پرده های روح و جسم واقف باشد. و اینجاست که عقل و امید بنام «شفاعت» اینچنین رکنی را در این محکمهٔ ترس و بهائی مقرر داشته است.

علم خداوند محیط است و هیچ چیزی از آن پوشیده نیست و میتواند مستقیماً ما را با نامه‌ها و نامه ها و تخته هائی که بگردن ما آویخته باشد، بدرك و یا درجهٔ مخصوص ما برساند، ولی وقتی که قضاوت میکند وجود احکم الحاکمین میباشد و برطبق شرع خود حکم میکند و جوارح ما برعلیه ما مدعی العموم میشود، لازم است شخصی از خود ما که مورد محبت و وثوق ما باشد، از ما دفاع کند.

بشر تنها مخلوقیست که قانون خدا را میداند و با آن آشنائی دارد. هرچه را که کشف کرده‌ایم و دانسته ایم جزویست از این قانون، و هرچه را که ندانسته ایم نیز بقیهٔ این قانون است. اندیشه های ما پارچه ایست از این قانون. و هم زبان ما هم حصه‌ایست از این قانون که باوجود پیچیدگی آن آنرا به حدس دانسته ایم و حتی اطفال ما همه قواعد آنرا میفهمند. کردار ما هم جزویست از این قانون، ولو که احیاناً برخلاف آن قانون بوده باشد، زیرا ما میتوانیم که برخلاف این قانون سهواً و یا عمداً به اندیشه و با گفتار و با کردار رفتار کنیم، که این هم جزو آن قانون است که به مخلوق باشعور و با اراده اینطور اختیاری داده است.

پس هرچه در عقاید و افکار پرورده‌ایم همه بر طبق قانون است؛ برطبق آن قانونیکه عالم فطرت را توسط آن شناخته‌ایم. قوانین وضعی و آسمانی ما بر همان مبدء و اساسی بنا یافته‌است که قانون فطرت بر آن مبنی است. همان دسته بندی و همان علیت و همان تشکیلات در همه قانون های طبیعی و وضعی و آسمانی ما سیاناً وجود دارد. اگر ما برای روح و برای اعمال، نظامی شناخته ایم، عین آن نظام بصورت بارزی در عالم فطرت موجود است و هر دو بریك اساس مبنی است و این است که قوانین اخلاق و دین بشر برهمان شالوده است که قانون فطرت بر آن بنا یافته است، و عقلیکه مولود فطرت خداوند و پروردهٔ دامان آن است، بدیگر چیزی چشم باز نکرده و بدون آن راه، راه دیگری نمیداند، و مخصوصاً قانونیکه عمومی و آفاقیست و عقول ما

تا بوده است برحسب آن قوانین رفتار کرده است. پس همهٔ قوانین و تشکیلات ما و آنچه دربارهٔ امور ادبی خود می‌سنجیم، چیزی نیست که بدون مودل ومثالی باشد، بلکه چیزیست که از مبدء و فطرت الهام شده است.

(۲۵) اراده واسباب خارجی: مسئلهٔ جبر واختیار، علامه ابن رشد اندلسی را نیز دامنگیر شده و در رسالهٔ خود، (الکشف من مناهج الادلة فی عقائد الملة) در این باره شرحی داده و افعال منسوب به ما را به دو چیز سبب میدهد که عبارت از اراده و اسباب خارجی باشد

ابن رشد این مسئله را از پیچیده ترین مسائل شرعی و کلامی میداند ومی گوید این مبحث هم درعالم سمع وهم درعالم عقل، درهردو جای متعارض است وقتیکه ما درد نیای سمع نظر میکنیم می‌بینیم که این تعارض ظاهراً در کتاب وهم درسنت موجود است مثلاً در قرآن مجید دیده می‌شود که آیات زیادی عموماً بدان دلالت می کند که هرچیز به اندازهٔ مقدر ومعین است؛ و از بن رو انسان در افعال خود محبور است وهم آیات بسیار نیست براینکه انسان دارای افعال اکتسابی نیست و در اعمال خود محبور نیست نیز دلالت مینماید.

آیا تیکه میگوید که تمام امور ضروریست وهمه مسبوق به تقدیر است بعضاً این آیات است: «انا کل شیء خلقناه بقدر» و «کل شیء عنده بمقدار» و «ما اصاب من مصیبة فی الارض ولا فی انفسکم الا فی کتاب من قبل ان نبرأها، ان ذلك علی الله یسیر» و بسیاری ازین قبیل آیات بینانی که به این مفهوم ومنطوق است ولی آیاتی بر اختیار وافعال اکتسابی انسان دلالت می‌کند واز امکان امور (به وجود و ضرورت آنها) اشعار مینماید، امثال این آیات مقدسه است: «او یوبقهن بما کسبوا ویعفو عن کثیر» و «ذلك بما کسبت ایدیکم» و «والذین کسبوا السیئات» و «ولها ما کسبت وعلیها ما اکتسبت» و «واما ثمود فهدیناهم فاستحبوا العمی علی الهدی» وامثال این آیات ونیز آیاتی موجود است که در یك موضع بر هردو. (جبر واختیار) دلالت میکند، مانند این آیهٔ شریفه «اولما اصابتکم مصیبة قد اصبتم مثلیها قلتم انی هذا قل هو من عند انفسکم» و باز درین موضع می فرماید — «وما اصابکم یوم التقی الجمعان فباذن الله» و نیز مانند این آیهٔ مبارکه: «ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سیئة فمن نفسك» واین آیهٔ مقدسه «قل کل من عندالله»

وهمین طورحدیث های نبوی ظاهراً درین باره متعارض معلوم میشود ، مثلاً این حدیث شریف : « کل مولود یولد علی الفطرة فابواه یهودانه او ینصرانه » واین حدیث : « خلقت هؤلاء للجنة و باعمال اهل الجنة یعملون ، و خلقت هؤلاء للنار و باعمال اهل النار یعملون » زیراحدیث اول چنین اشعار میکند که کسب کفر عبارت از تلقین است و سبب ایمان عبارت است ازفطرت وجبلت انسان وحدیث ثانی مشعر برین است که معصیت و کفر ، هردو ، مخلوق خدااست وانسان ، بران مجبور است .

وازین است که مسلمانهادرین باره اختلاف نمودند ، بعضی از ایشان مانند معتزله دراختیار افراط نموده اند ، وفرقهٔ دیگرمانند جبریه ، در جبر غلو کرده اند ، وفرقهٔ مانند اشاعره کوشیدند که دربین این هردو افراط وتفریط وسطی را مقرر کنند

وبنابر ابن رشد این تعارض رادربین دلایل عقلی نیزمشاهده میکند و میگوید که : اگرانسان فرض کنند که انسان موجد افعال خوداست وافعال خود را خالق میکند ، متضمن این میشود که بعضی افعال برخلاف مشیت خداوند بعمل می آید ، وازین چنین استنباط میشود که بدون خداوند جل شانه ، خالق های دیگری نیزموجود است ، و حالانکه دین مقدس اسلام به این عقیده است که بدون خدا وند خالقی نیست ، و اگر فرض کنیم که افعال مابه اکتساب ما ارتباطی ندارد ، پس گویا درافعال خودمجبوریم ودرینصورت تکلیف شرعی که برما شده است تکلیف مالا یطاق است وفرقی بین تکلیف ماوتکلیف جماد نمیماند .

وبنابرعلامه ابن رشد بعدازطی مباحثی چند میگوید مقصدشرع شریف ازین تعارض این نیست که موجب این تفرقه وموجد این فرقه هاشود ، بلکه مرام دین اینست که این تفرقه هارا جمع کند وهردو نهایت رابرو سط قویم که حق است گردآورد .

آری خداوند بما قوتی داده که مامیتوانیم چیزهائی را که ضد همد یگر اند کسب کنیم ، ولی چون این کسب موقوف است به استعمال اسبابی که خداوند در خارج بدسترس ما گذاشته است ، ازین روافعالیکه بما نسبت داده میشود مربوط به دوچیزاست یکی ارادهٔ ما « که درخود ماست » ویکی هم اسباب خارجی که آنرا به « قدرخداوند » تعبیر میکنیم .

وچون بداهتاً می بینیم که اشیای مرغوب ، ما را بی اختیار جذب میکند وارچیز های مرغوب بالایجاب میگریزیم ، دلیل آن است که اراده به اشیای خارجی ارتباط و اتکای زیادی دارد وازین است که خداوند میفرماید: « له معقبات من بین یدیه ومن خلفه یحفظونه من امرالله » وچون این اسباب خارجی همیشه بریك نظام محدود ومرتب جاریست وازسمت باری تعالی منحرف شده نمیتوانند، طبیعی است که ارادهٔ ما هم ازحیث این ارتباط به این سمت واین تقدیرخدائی، ازان حدود ونظام بیرون نمیشود ، وازین سبب است که همیشه مرهون اسباب بوقت وبه مقدار . واین پهلوست که به افعال رنگ اجبار رامیدهد وحتی اسباب داخلی ما نیز ازین قبیل است، که آن نیز بر نظام طبیعی وسمت خداوندی جریان دارد . واین چیزیست که قضا وقدر آن، وحتی علم آن مربوط است بذات خداوندی که یگانه عالم غیب است (قل لا یعلم من فی السموات والارض الغیب الا الله)

پس اعمالیکه بما منسوب است ، برحسب نظریهٔ علامه ابن رشد ، مربوط است به دو چیز یکی اراده که میل نفسی ما است وامراختیاریست، ودیگرش اسباب خارجیست که ارادهٔ ما به آن ارتباط دارد، واین اشیای خارجی که برحسب ضرورت وبرحسب نظام وتقدیر الهی جریان دارد ، چیزیست که ازقدرت ما خارج است واین است معنی اینکه اعمال ما بین جبرو اختیار وبین ضرورت وامکان ، واقع شده است .

(۲٦) اراده وسائقه: عواطف وخصال طوریکه گفتیم باید بایکدیگر بآنطور نظم وترتیبی باهم بپیوندند که خودی منظم ما را بروی کار آورند، ولی بدیهی است که پشت سر این « خودی منظم » دستهٔ ازعوامل ذهنی بسیاری ازقبیل عقده های مهجور وغریزه های رانده شده، موجود است که بطور مستقل وجدا گانه ، ایفای عمل و اجرای وظیفه میکنند .

وقتیکه « خودی منظم » جانب تکامل حرکت میکند این خودی بنام « اراده » یاد میشود گویا « اراده » ، « خودی منظم است » دروظیفه وخودی منظم است درحرکت . ولی وقتیکه عقده ها بعملیات خودشروع میکنند، آنگاه آنرا « سائقه » میگوئیم ،

هید فیلد، باین تعبیرخود که « اراده » راعبارت ازوظیفه و فعالیت خودی منظم شناخته است بسیار مشکلات راحسب ذیل حل میکند :

الف : نقطهٔ اول که باید درنظر گرفته شود، این است که اراده در حد ذات خود ازجملهٔ ذاتیات نیست، بلکه ملك و وظیفه است، یعنی وظیفه و فعالیت خودی است. اراده حاکم مستبدی نیست که به صدر نشسته و اوامر قطعی را صادر کرده وخودی را به اطاعت آن اوامر مجبور می کند، و نه هم اراده ازخودی جدا است، و نه هم جدا گانه کار می کند. اراده وظیفهٔ خودی است همانند یکه هضم وظیفهٔ معده است ولیکن اراده وظیفهٔ بسیار حیاتی است که بدون آن خودی وجودی داشته نمیتواند، خودی تا وقتی خودی گفته می‌شود که اجرای وظیفه میکند وهمین وظیفه است که موجب حفظ ترکیب و بقای آن است وخودی نیز مانند باقی وحدت‌ها اگر شیرازهٔ وجود پیدا نموده است از راه مقصد مشترك و فعالیت باهمی است، و هر وقت که خودی نتواند ارادهٔ خودرا بکار اندازد به همان وقت بنای تفسخ و تجزیه را می گذارد.

ب — و بار اراده وظیفهٔ مجموع فرد نیست بلکه، وظیفهٔ آن حصهٔ فرد است که به حیث خودی منظم شناخته شده است، و از آن سبب آن عناصر ذهنی که ازخودی اخراج شده است (یعنی عقده‌ها و غریزه های پایمال‌شده) از اراده بیرون گفته می‌شود. ولی این چیزها با اینکه اخراج و پایمال شده اند، بازهم دارای یك روح جداگانی قوی می باشند و بشدت می کوشند که خودرا نمایان سازند، وحتی بسا اوقات می‌شود که برخلاف خودی قیام و فعالیت می کنند، و اظهار وجودشان در آن طریقه است که ما آنرا سابقه می‌نامیم. پس گویا اراده عبارت است از فعالیت «خودی» وسابقه عبارت است از فعالیت عقده ها و غریزه های پایمال‌شده (به دیاگرام گذشته مراجعه شود.)

سابقه بعضاً از یك غریزه نشأت می کند مثلاً در وقتی که به دزدی سوق می‌شویم ویا اینکه به جستجو و تجسس بیجا می گرائیم ویا حس انتقام گریبان گیرما می گردد، وهم گاهی می‌شود که سابقه از یك عقده بمیان میآید مثل اینکه گاهی عضلات روی ما می‌پرد ویا اینکه خودرا پیش روی قطار آهن می اندازیم ویا اینکه بدوستان خود جفا کار میگردیم.

وچون همیشه در بین «خودی منظم» و بین عقده ها، دشمنی دایمی موجود است، لا جرم باید عین آن مخالفت بین اراده و بین سابقه ها نیز وجود داشته باشد» و این مخالفت و مبارزت در علم اخلاق اهمیت بزرگی را حائز شده است .

این مخالفت در بین اراده و سابقه ها باید تا زمانیکه عقده ها و سوابق از خودی خارج باشند دوام داشته باشد، ولی به مجرد یکه راهی پیدا شد که آن عقده ها و سوائق آزاد شوند و با «خودی» توسط مقصد مشترکی متحد گردند، آنوقت این مخالفت هم از بین میرود .

(۲۷)-**اراده و ابدال :** فرض اینکه اراده وظیفهٔ خودی منظم است طوریکه هید فیلد میگوید، فرض مفیدی است، ولی این را هم باید دانست که اراده همیشه کفایت ندارد در امور عادی حیات، اراده به درجهٔ نهائی کافی است، زیرا تحت شرایط عادی حیات «اراده» درحالیکه مجموعهٔ غریزه ها است و محکوم قوهٔ قاهرهٔ سوق جانب تکمیل است، قوهٔ آنرا دارد که برغریزه ها و سوایقیکه درراه تکمیل آن معارضه می کنند غالب آید، وعلاوه بران، هر اندازه که اراده را بکار اندازیم، بهمان اندازه قویتر می گردد، ولی با این هم باز حدی دارد اما اینهم بصورت قطعی دانسته شده است که اراده بر قوه های خارجی هیچ قدرتی ندارد، ما نمیتوانیم که مثلاً خط سیر ستارگان را تغییر دهیم، به موج فرمان دهیم که واپس برود، و یا به قوه های خارجی طبیعت حکمرانی کنیم وحتی بعضی اوقات اراده نمیتواند تحدیدات وخواهش های ما را اداره کند وما احیاناً سر رشته دار نفس خود نیستیم، واین مسئله در بی نظمی وطغی اعصاب بخوبی ظاهر میشود که انسان در آنجا هیچ قوه ندارد، و دربین بی نظمی ها به فالج، پری دیده گی، ترس ها، بحثه خیالی، درد ها، کوری، واین طور مرض هائی که اسباب آنها تماماً ذهنی است، گرفتار میشود. و با این هم اراده در علاج آنها عاجز مطلق است، وحتی دیده شده است که کوشش اراده دربین بی نظمی ها بجای فایده ضرر کرده است، و عین همین حال است در حالات غیرطبیعی اخلاق، زیرا بطوریکه انسان تماماً عاجز است که مرض شلی و گنگی خود را با اینکه اسباب آن تماماً ذهنی باشد علاج کند، نیز نمیتواند عادات شریر مزاج خود را که منقلب شده است، یا جنس ترسی

که دراو جای گرفته است ویا ضعف ذاتی مانند تشائم ' ویا انحراف شهوت مانند فتیشیزم (۱) ویا کمی استعمال عقاقیری را که پیر تماماد هنی است ' توسط قوهٔ ارادهٔ خود معالجه نماید .

ما هر چند که ارادهٔ خود را انکار نمی اندازیم می بینیم که سوایق رغماً غالب میشوند

نارسائی اراده غالبا در اثر یکی از دو شرط ذیل است

اول - وقتیکه غریزه ها و عقده ها بشدت تحریك میشوند و ناگاه به مانند شتر مستی بر ما حمله میکند می بینیم که خودی تماما مغلوب میشود و او که محکورهٔ شجاعت نیز اورا تحریك نکند ' زیرا این تحریك بمقابل آن تحریك قوی غریزه ' چندان قوتی ندارد ولی برغم آن در بسیگر های جنگ حس وظیفه وندای شجاعت آنقدر قوی است که طبعاً غریزهٔ ترس را مغلوب ساخته میتواند .

دوم ـ وقتیکه محرك خودی اراده ضعیف باشد ' مثلاً در ایام رخصتی که در بین طور اوقات محرکات کوشش اراده نسبتاً کم است .

این کمی ایدیل ومحرکی که برای اراده ضروری است ' بیشتر مربوط به زمان است مثلا در اوقاتی است که فسردگی زیادتری عارض داده ' خواه از ترس باشد ویا غم ویا حرمان ویا از خستگی جنگ ' در چنین اوقات «خودی» مانده و ناتوان است و قادر بر کوشش لازمه نمیباشد واز این سبب اعمال مادستخوش سوایق میشود .

این ماندگی و ناتوانی «خودی» رامیتوانیم که بوسط کدام محرك مناسبی ' مثلاً کدام ایدیل تحریك کنیم ' تا آنرا بار دیگر شور دهد وقوهٔ خودی واراده را بار اعاده کند وبرند قسمتی غالب آمده ومالك سرنوشت خود گردد

در علم النفس غالبا چیزی را که ما بنام «محرك مناسب» استعمال میکنیم عبارت است ازان چیزی که عضو بمقابل آن اظهار حساسیت میکند پس محرك مناسب دیدن ' عبارت است از موج های نورانی اثیر ' ومحرك مناسب شنیدن ' عبارت است از بعضی موجهای هوا !

---

(۱) Fetishism در امریقای غربی بین بعضی ملل عادتی است که یك چیز مادی را که وا مانده باشد خواه زنده وخواه مرده پرستش میکنند ' کنون این کلمه بطور رمعاز بران نوع انحراف جنسی اطلاق میشود که بعض از محبت طرف دیگر عشق صرف نظر کرده وتنها به کالا ویا کفش ویا دستمال او گرویده شده از خودش صرف نظر می کند .

ومحرك بوئیدن بعضی ازدرات بویائی است که بشکل غازمیباشند ؛ واز محرك چشیدن موادی است که میتواند درحین تماس بابستانکهای دوقی زبان و کام ؛ بعضی تبدلات کیمیاوی رابروی کارآرد . وعین همین اصل میتواند که بر غریزه ها نیز تطبیق شود . مثلا محرك طبیعی غریزهٔ کنجکاوی ماچیزهای غریب است ویامحرك طبیعی ترس ها چیزهای خطرناك ، ومحرك غریزه های مادری ماچیزهای بیچاره وبی وسیله است .عقده ها نیز برای خود محرك های مناسب دارند وشاید بواسطهٔ اشیای مخصوصی که بیکی ازراه هـا ؛ آنها ارتباطی دارند تحریك گردند .مثلا گل سرخ شایدطوری که هید فیلد میگوید موجب درد سر شدید گردد ، ویاصدای دروازه موجب عملیهٔ تشنج شود

بطوریکه سایقه ها وعقده ها توسط اشیاء مخصوص تحریك مشوند ؛ خودی منظم هم بعضی محرك هائی دارد که آنرابکار وادارمی کنند ولی محرکی که اراده و همچنین خودی رابر عمل می انگیزاند ؛ عبارت ازایدهالی است که انسان رابه تحقیق مکمل ذات رهبری می کند

ماندیدیم که خودی متشکل است از یك تعدادعواطف وخصائلی که دورهم برای تعقیب یك مقصد مشترکی جمع شده اند . وایدیل هم چیزی است که احراز آن موجب سعادت یعنی تکامل میگردد که غایهٔ حقیقی «خودی» است . اگر کدام ایدیالی که بحیث وسیلهٔ راه سعادت وتکامل معروف شده باشد وبه «خودی» تقدیم شود ؛ یقین است که یکی ازمحرك های «خودی» شناخته شده وآنرا تحریك می کند ؛ طوریکه غریزه ها توسط محرکهای خودتحریك می شوند ؛ ولی اگرچنین ایدیالی بمقابل خودی ما موجود نباشد آنگاه یقین است که افعال ما دستخوش سوایق ما خواهد شد .

علاوهٔ ایدیال رادر تحریك اراده دیده ایم که تاچه اندازه درعملیات عادی ما تاثیر دارد زیرا وقتیکه ما بطور نیك خواهی بشای نصیحت رابه کدام خطا کاری میگذاریم در حقیقت ایدیال جدیدی رابه او تقدیم میکنیم واورا ازعائلهٔ او وخطری که بایشان متوجه است ؛ واز احترام شخصی اومستشعر بوده وباو می فهمانیم که اوروی سعادت راىخواهد دید تادرخود

همتی پیدا نکند و به حلق خدمت ننماید . گویا ما کوشش میکنیم که توسط تقدیم یك ایدیال جدید ارادهٔ اورا جانب کوشش تازهٔ معطوف نمائیم .

اگر اراده یك ظاهرهٔ است از «خودی» پس ظاهر است که خودی فقط وقتی چیزی را انتخاب میکند، که بروفق خواهش او باشد و این مسئله تا یك درجهٔ معتنابهی درست است . خودی هیچگاه ارادهٔ عمل چیزی را نمیکند تا آن چیز موافق بطبع او نباشد عموماً یك شخص مضبوط هیچگاه اراده نمیکند که تهیدست شود، و بههم مردان هم نمیخواهد که دزدی کنند بسیار چیزها هستند که طبعاً از ما آنقدر بیگانه‌اند که ما هیچگاه نمیخواهیم که آنها را مرتکب شویم وشاید هیچ یك از خوانندگان این کتاب نخواسته باشد که باراده خود قائل باشد، بلکه تمام طبیعت او برخلاف این امر شنیع قیام خواهد نمود، وخودی او فقط تابع طبیعت وقانون خودش خواهد بود پس ظاهر است که اراده هیچگاه نمیتواند بوسط ایدیالی تحریك شود که از سجیهٔ خودی او بیگانه باشد، مثل اینکه منظرهٔ خون، طبعاً مارا بهمسرتی تحریك نمیکند، وهم منظرهٔ مسخره های سائیس بهعصبی منجر نمیگردد اگر خودی عملی و یا انتخابی میکند باید چیزی را انتخاب کند که برحسب یك مبدأ و یك خط مشی راستینی باشد و آن عبارت است از مفکورهٔ سعادت و تکامل «خودی»

ولی یك حقیقت هنوز باقی مانده است و آن این است که بعضاً دیده شده است که مرد مضبوط هم تهدست شده، و نیز مرد رحیم القلب هم گاهی قساوت کرده است چنانچه این هم دیده شده که مرد حریص هم گاهی جوانمردی نموده است . وسبب این کار این است که «خودی» گاهی توسط ایدیال غیر مناسب نیز تحریك میشود، چنانچه همیشه توسط ایدیال های مناسب انگیزه میگردد . واین مشابه آن حساسیت وسوایق است که توسط محرك های غیر مناسب بحرکت میاید . باید بیاد داشته باشیم که هر حساسیت برای خود محرکی دارد که عضویت حسی ارتباط مخصوصی با آن دارد . ولی بسا شده که عضویت حس تحریك شده وحساسیت بوجود آمده ولی محرك غیر آنچیزی بوده که محرك مناسب شناخته میشود : مثلاً . درحالیکه موج های اثیر، محرك مناسب دیدن است بازهم ممکن است که تحریك نظر توسط فشار بر تخم چشم نیز صورت بگیرد . بهمین صورت شاید خودی بعضی اوقات توسط

محرك های نامناسب بجنبش آید. وشاید شخصی روزی تمام ارادهٔ خودرا بطرف اختلاس، مستی، معطوف کند. واین یك انتخاب غلطی است، زیرا که اراده بواسطه محرك غیر مناسب به جنبش آمده است، یعنی بواسطه ایدیالی انگیزه شده، که ظاهراً موجب تکامل خودی دیده میشود ودرحقیقت این طور نبوده وایدیال دروغی بوده است وازین است که هیدفیلد عبارت خودرا قدری تعدیل کرده میگوید اراده که بحرکت میاید بواسطه ایدیالی است که برد خودی آن طور بنظر آمده که به تحقق وتکامل ذات معنی شدنی است خواه این ایدیال عملاً این کاررا بکند که ما آنرا «ایدیال صحیح» میگوئیم وخواه ما، درین نظر خودسهو کرده ایم وآن ایدیال باین مطلب حقهٔ ما ساحد متی کرده نمیتواند که درین صورت ما آنرا ایدیال خطا می نامیم، وبه صاحب آن ایدیال خطا، چنین اظهار نظر میکنیم که اودر انتخاب خود غلط کرده است گویا انتخاب صحیح انسان همان است که ایدیال او در راه تکامل ذات او برایش خدمت واقعی کرده باشد وانتخاب غلط آنست که ایدیال بنظرش صحیح جلوه کرده ولاکن درحقیقت آن ایدیال معنی به حق وصواب نبوده ولاجرم شخص در انتخاب خود غلط کرده است.

(٢٨) آزادی اراده: مسئلهٔ آزادی اراده برای علم النفس ذاتاً یك مسئلهٔ عملی است وعالم علم النفس باین مسئله ازپهلوی نظری محض علاقهٔ ندارد، زیرا اگر اراده بآن طور وضوحی که بدهی گفته شود، مانند اینکه (نگوئیم انسان تنفس میکند یانه) «آزاد شناخته میشد، درآنوقت این مسایل بروی کنار نمی آمد زیرا مسایل بدهی هیچ اشکالی نداشته وهیچ مباحثهٔ راایجاب نمیکند.

سوال درینجا است که شاید یك فرد متوسط بپرسد که آیا او برای تعقیب ووصول ایدیال خود آزاد است ویا اینکه باید، الی الابد، زحمتهای طاقت فرسارا برای چیدن میوهٔ که ازدسترس او خارج است بکشد، درحالیکه کمندهٔ سوایق حیوانی دریای او وچهار دیوار محیط هم اورا احاطه کرده است. بلی! مسایل ذیل مسئله راروشن میکند.

١ــ آزادی انتخاب. ما می بینیم که اراده رامیتوان توسط ایدیالی تحریك نمود که آن ایدیال راتعقیب کند، اما هزاران ایدیال روزانه به انسان تقدیم میشود و از بین

اینها «خودی» آنهائی را انتخاب میکند که تصور میکند برای مقصدش کافی و موثر است ، چیزی را که ما انتخاب میگوئیم عبارت از قضاوتی است که بعد از غور و خوض میکنیم که آیا این ایدیال و یا آن ایدیال، کدام یك بیشتر موجب بدست آوردن تکامل ما ست ، که همین غور و خوض و همین قضاوت 'بذاته' نشانهٔ این است که اختیاری موجود است . پس انتخاب اصلا فعالیت عقل و فکر و قضاوت است نه عمل اراده . تنها قضاوت ماست که منجر میشود که کدام یك ازین ایدیال های زیاد (خواه صحیح است و یا خطا) در انتخاب دور و راه وصول به مقصد یگانهٔ بسیار مرغوب ما که تکامل است، تهیه میکند پس اینکه خودی شخصا غور و خوض میکند و انتخاب مینماید علامهٔ خوبی است بر اینکه ما نه تعقیب ایدیال های خود آزادیم، ولی اراده آزاد است که تکامل خودرا جستجو کند، آزاد است و عموماً مستعد است که بتاسی ایدیال خود حرکت کند، که توسط آن به مقصد خود برسد . ولی درعین حال این اراده توسط ایدیال و اشتیاق تکامل مشخص و معین میشود ، که بدون آن ایدیال تسکین نمیگردد . و اگر اراده توسط این ایدیال بحرکت نیفتد، طبیعی است که به همان ساعت گرفتار سوابق موجوده خواهد شد .

۲ — آزادی اراده بحیث آزادی «خودی» . علاوه بر آزادی انتخاب یك حس آزادی دیگری هم است و زمانی که خودی از عقده ها آزاد میشود، طبیعی است که از مجادلات نیز نجات می یابد وقتی که خودی آزاد میشود اراده هم آزاد میگردد، آزادی اراده آزادی خودی است ولی طوریکه هیدفیلد میگوید این آزادی وقتی بدست می آید که همه منازعات و مجادلات متخاصمانهٔ که در فرد موجود است مرتفع گردد ؛ و همه سوایق بیك هم آهنگی تمامی باهم متفق شوند، خودی که کاملا هم آهنگ است عینا آن خودی است که کاملا آزاد است . زیرا جائیکه مجادله موجود باشد دران جا آزادی حقیقی موجود شده نمیتواند، آزادی عبارت است از آزادی عمل و آزادی وظیفه . زمانیکه ما بر حسب سایقه از کمیم آزاد کمعه نمیشویم، زیرا درین حال همیشه مخاصمتی در بین خودی و بین اظهار سوابق و عقده ها وجود خواهد داشت، چنانچه این فقدان آزادی دران واقعات نیورستینیا که اراده مصروف پایمالی و جلوگیری سایقه ها و عقد هاست، بخوبی نمایان است، و اراده درین

راه آنقدر مصروف میشود که درو دیگر هیچ قوهٔ باقی نمی‌ماند، که به‌صرف کاروبار زندگی برساند علامهٔ بارز اینچنین مریض‌ها آن است که همیشه خسته اند وقوهٔ اراده‌را باخته‌اند.
اراده تنها توسط تعقیب یك ایدیالی که بتواند همه غریزه هارامنظم ساخته و انسان را جانب تکامل وتحقق ذاتی رهنمونی کند، میتواند که بصورت مؤثر ایده تأمین‌شود

وقتیکه انتخاب خودی صحیح باشد یعنی انتخاب آن موجب رسیدن بسعادت و تکامل آن‌شود، این انتخاب صحیح، مجال کمال وجولانگاه آزادی راوسعت میدهد وبا این وسیله قوهٔ بزرگتری رابه اراده عطا میکند، وازین سبب آزادی اراده یك، چیز ساکنی نیست بلکه متحرك ومترقی ومتزاید است.

(۲۹) ایدیال: قویترین عاملی است که سجیه وسلوك انسان رامشخص‌میکند، زیرا یگانه محرکی است برای اراده‌ویگانه چیزی‌است که‌غریزه هارادریك هم آهنگی منظمی جمع میکند، که‌بدون ایدیال انسان‌عرصهٔ انارشی غریزه های بی‌سروممتنازع میگردد، و تنها ایدیال است که اجزای پراگنده شخصیت را بهم وصل داده وآنها را بحیث مجموع جانب، یك نصب العین معین، سوق میدهد. ایدیال‌چیزی‌است که حصول آن موجب وصول است به تکامل وتحقق ذاتی. ایدیال چیزی‌است که‌به مجرد پیدا شدن، اراده را به فعالیت سوق میدهد و هم سمت وماهیت فعالیت را مشخص میکند

ولی بما گفته شده است که ایدیال فقط محصول محیط است آیاما حق آنرا داریم که ایدیال راعامل سومی، قرار دهیم که از ارث و محیط جدا وممتاز باشد.

شاید اینطور بنظر برسد که ایدیال های مارا بعضی از شرایط عقلی بیشتر ماتعیین وانتاج نموده باشند که بایں صورت ما باید مجبور شویم که به جبریت علم النفس عقیده نمائیم ویا بر حسب این نظریه هر گونه ایدیال با یك اندازه محصول محیط باشد.

ایدیال اگر ایدیال حقیقی باشد باید علایم مخصوصی داشته باشدو باید روح مشتاق.

تکامل را تسکین دهد (آیدیا) بذات خود یك حقیقت نفسی است و لی ایدیال عبارت از ایدیائی است که باداشتن بعضی ازصفات طوری به ماهیت اشیا سازگاری میکند که میتواند خودرا بحدثات باوصل دهد وازان سبب در تحقق دادن روح دارای مقدرتی میگردد. ما هزاران ایدیا را مالکیم که هرکدام آنها بر سجیه ما تاثیر خود را دارد. ولی یك ایدیال صحیح تنها میتواند که ما را بآن تکاملی که آرزومند وصول آن هستیم برساند ایدیا ها بکلمهٔ دیگر میتوانند مانند سنگ ریزه هائی مبنا شوند که امواج را در ساحل مزاحمت میکنند، ولی ایدیال مانند آن جرم سماوی است که بر امواج حکمرانی میکند

اگر ما درین باره از نقطهٔ نظر سکون نظر کنیم باید معترف شویم که ایدیال فقط وفقط یك عامل محیطی است، ولی اگر حیات وسلوك را از نقطهٔ نظر حرکت ملاحظه نمائیم وحیات را ذاتا متحرك بشناسیم (نه ساکن) پس درین صورت ایدیالی که تنها بذات خود کافی است که اراده را تحریك کند وتحقق ذاتی راحاصل نماید، باید یك عامل قوی موثری درسرنوشت سجیه محسوب گردد، وازمقولهٔ شناخته شود که ازدیگر عناصر محیط جدا وعلیحده است

انضمام این عامل جدید درحیات ماعلاوه برآن دو عامل سابق الذکر، یعنی غریزه های ارثی ونفوذ محیط، تمام سرنوشت اعمال مارا تغییر داده است واین چیز است که سیرمارابه سلوك وانجام کار مارا بمقاصد تبدیل کرده است واین است چیزیکه مارا ازجبریت علم النفسی بطور نمایانی رها میسازد .

وقتیکه عضویت توسط غریزه ومحیط تحریك میشود آنرا سیر ورفتار می گویند . ولی اگر عضویت نه تنها توسط قوای ارثی ومحیطی تحریك گردد، وبلکه یك ایدیال شعوری هم در نصب العین آن باشد آنگاه سلوك واخلاق گفته میشود که درین صورت اعمال ما شعوراً متوجه یك غایهٔ اصلی نیز میباشد. وازینرو کلمهٔ سیر را به حیوانات وسلوك را به انسان استعمال میکنیم. علاوه برآن کلمهٔ «انجام» هم معنی دیگری دارد. هر عمل منتج ازغریزه، خواه مخواه، بیك انجامی میکشد، ولی اگر این انجام بطور

شعوری قبلاً پیش بینی شده باشد و ارادتاً تعقیب گردد، ما آنرا مقصد مینامیم. پس ما کلمهٔ ایدیال را برای طبیعت استعمال نمیکنیم، زیرا که طبیعت ظاهراً مراد شعوری را مالك نیست، ولی مقصد باید برای انسان استعمال گردد.

اگرچه دربارهٔ ایدیال حقیقی تا کنون وحدت نظری حاصل نشده است. ایدیال، طوریکه هیدفلد میگوید در نظر یك هنرور عبارت است از «زیبا» و در نزد یك فیلسوف عبارت است از «حق» و به نظر یك اخلاقی عبارت است از «خیر» و به عقیده یك مرد دینی عبارت از «خدای» او ست. یکی ابیقوری میگردد دیگری جانب رواقیت میرود. آن دیگرش بالشویك میشود و یکی هم مسلمانی را می گزیند، و یکی این را ورد زبان خود میسازد «حریت - مساوات - اخوت -» دیگری این کلمه را پیش میکند. «تهدید توسط خون و آهن»، و یکی هم به «عشق خدا و محبت خلق» دعوت میکند. وبهر صورت که باشد، ایدیال چیزی است که به امید سعادت نهائی، یعنی کمال برگزیده شده است. ولی ایدیال صحیح همان است که عملاً بآن مقصد برسد.

وچون درین مورد، جزو وظیفهٔ ما گفته نمیشود، که شرح و تعریف ایدیال مطلق نیز داریم، لاجرم نباید کنون درین صدد باشیم که دربارهٔ بهای اخلاقی ایدیال های زیادی قضاوت نمائیم. بلکه شغل یگانهٔ ما اکنون این است که آن مبادی را که ایدیال های صحیح بر شالوده آنها طرح میشود، روشن ساخته ودرآن باره حرف بزنیم، زیرا مراد ما آن طور بهای علم النفسی است که بهای اخلاقی نیز داشته باشد، وآن بهای علم النفسی عبارت است از بهای تحقق ذاتی وبهای تکامل.

از نقطهٔ نظر علم النفس ایدیال صحیح آن است که بتواند همه جذبات غریزی را جلب نماید وبدین وسیله روح را هم آهنگ ساخته و اراده را جانب مقصد مشترك همهٔ آن جذبات تحریك نماید، وهمه موجودیت

ٔهای شخصی علم النفس را بیك نظم و ترتیب مکملی تحویل داده وهمه این حدیات غریزی رابه مقصد مشترك شان که تکامل وتحقق ذاتی باشد سوق دهد برای اینکه یك مقصدو ویك ایدیال در حساب داشته باشیم باید شرایط یك اراده قوی ویك سجیهٔ مستحکم در ما موجود باشد .

و چیزیرا که ما برای تقویه وانکشاف اراده وسجیه ضرورت داریم تنها تربیه نیست بلکه حقیقتاً الهام و توفیق هم شرط است وهمین توفیق است که رفتار حیوانات را بسلوك واخلاق انسانی متکامل ساخته است

(۳۰)-جرائیم بدوی سلوك درحیوانات پست: این چیزی است که میتواند سلوك رابیرچنان مفهومی بدهد که آن هم مانند عضویت درتطور است این فصول مانند مباحثی است که هم به علم النفس وهم به علم الاجتماع ارتباط قریب دارد ولی ما بهتر دیدیم که آنرا مربوط علم النفس ساخته درسرحد بعداجتماعی قرارد هیم .

در بعد گان تازه علم الاجتماع مشکوشدند که بر دستهٔ از مظاهری که بنام تقلید وتلقین یادمیشود بسیار اهمیت دهند زیرا این دوچیزروشنی زیادی برعادات اجتماعی می اندازد ؛ اما این نظریه نمیتواند درراه معلومات عناصر عالی تر انکشافات اجتماعی خدمتی کند ، واگر خدمتی هم کرده میتواند آن هم حسب نظریهٔ مکبری فقط درراه کشف حقایق اولی وابتدائی بشر وحقایق حیات حیوانی است درست است که سلوك به معنی کلمه در همهٔ اعمال حیوانات پست دیده نمیشود ، ولکن درین هم جای شبهه نیست که درحیوانات پست چیزی دیده شده که درحقیقت آن جرثوم جراثیم سلوك انسان است ؛ یعنی تخمی است که بعد از انکشاف به سلوك انسانی ثمرداده است حیوانات ازطریق انجام وغایات اعمال خود بلذات مستشعرا ند وهم لااقل بوسط بعضی سوائق طبیعی جانب تشکیل غایهٔ که اگرچه ذاتاً ازان مستشعر نیستند ، رهنمائی میشوند ، اینها بهتر ازانچه مابدا نند لانه های خود رابنا می کنند ، سلیقهٔ ایشان به ادعان بیشتری ، ایشان رابه غایات اجتماعی شان ، و حتی بیشتر از انچه عقل ما ازرهبری میکند ، سوق میدهد ، وازینرو تاجائیکه فکر میکنیم « سلیقه » هم معنی مبهمی دارد ، تااندازهٔ محدودی که معلوم میشود ، سلیقه متکی به سوابقی است که

حیوانات از تأخاب عمل، از بد، ربرا دیده میشود که بعضی عوامل ایشان راجاب عمل تنشط میکند وهم سلیقه های ایشان تااندازهٔ متکی بر کسب است که فردحیوان در دورهٔ حیات خود آنرا احصال میکند وآن سلیقه ها دراثر تلقین و تقلید ترقی مینماید درهر نوع حیوان فردحیوان، سلیقه را از فرد دیگر به درجهٔ تقلید کسب میکند، واین حالات در حیواناتی که بیشتر باهم مجتمعاً زندگی میکنند بیشتر دیده شده مثلاً در گوسفندان حرکات سر گلهٔ شان عادتاً موجب تقلید دیگران است که اخلاق ا تمادی ادسان هم نمونه وبانتیجهٔ آن محسوب میگردد واحیاناً درس گلههای ایشان قرار گمهٔ منکری دران افرادی که از عادت تجاوز میکنند مجازاتی هم وارد میشود ومامی بینیم که جرائیم اعمال اخلاقی وهم مجازاتهٔ اخلاقی دران هاموجوداست ولیکن نباید معتقد شد که این اعمال درحیوانات جبری است که ازموجودیت جرائیمی زیاده تر باشد

(۳۱) سلوك وحشی ها: دربین وحشی ها هم طوریکه منکری از علماء انترو پولوجی حکایت میکند، وجدان اخلاقی بیشتر ازحالت جرائیمی نیست زیرا عموم اعمال شان سابقی وجدانی است که در ایشان علامات پیش بینی از عواقب بسیار، کمتر دیده میشود، وبا این هم یك وحشی به هیچ صورت میتواند که اندیشه ووسواس شخصی خود را تعقیب کند، زیرا وحشی همیشه عضو یك قبیله است وآنقدر برعایت رسم وعادات، محصور وپای بند است که هیچ وقت مقصد فردی دراو آشکار شده میتواند تلقین وتقلید شعوری او در ساختمان سلوکی او آنقدر رول مهمی بازی میکند که حتی اگر غایهٔ شخصی هم نزد یکی از ایشان خلوه نماید، بازهم باید فکر کرد که او آنقدر مستعد است که بتواند برای تحصیل آن غایه، وسیلهٔ را تطبیق کند.

(۳۲) رهنمای سلوك: درمراحل اول عادات است وحتی بعد ازانکه نوع بشر گریبان خود را ازحیات وحشیانه خلاص میکند، بازهم تاثیر عادات درتعیین سلوك او تا مدتها بارز ومسلسل خواهد بود، وازین است که گفته اند عادت درتشکیل اخلاقیات جامعه، تاثیر بارزی دارد، وهمین اخلاق اعتیادی است که اساس مبنی علیه قوانین شده است.

و بار در مرحلهٔ دوم، قوانین است زیرا در حیات اجتماعی رفته رفته، ضوابط معینی برای اعمال وضع و تثبیت گردیده، که این ضوابط تا یک اندازهٔ وسیعی عبارت از همان پای‌بندی‌های اعتیادی است که قدری زیاده‌تر محدود و معین شده و شکل قانون را گرفته است.

در تشکیل قوانین وضعی لازم است که بعضی تبدلات در آن عادات بوجود آید مثلاً، وقتیکه در مقابل اعمال مجرمانه، بعض قوانین معین وضع شود که جای انتقامات فردی را بگیرد، طبیعی است که انتقامات تا اندازهٔ تنزل نموده و بعوض آن مفکورهٔ عدالت ترقی میکند.

وسپس انعکاس است که بدنبال می آید، زیرا وقتیکه قوانین معین وضع شد، فی الفور انعکاساتی بمقابل آنها پیدا میشود. قوانین بالضرور همیشه با عادات و هم در بین خودها در تعارض اند و در هر حال این قوانین آنقدر جازم و غیر قابل انعطاف می‌باشند که نمیتوانند سلوک را رهنمائی کنند، ولو که جا کم آن هم باشند، و در عین حال بعضی واقعات استثنائی هم پیدا میشود و انسان مجبور میشود که از اصول و مبادی که روح و مصدر این قوانین است ادراک و انعکاسی بدست آرد، تا بگرتواند در حالات اضطراری و استثنائی کدام تعدیلی در حکم این قوانین بنماید. این ادراکات و انعکاسات رفتار رفته سبب میشود که آن مبادی و اصول که روح و مصدر قوانین بودند، بیشتر در شعور آمده و شاید موقعی حاصل کنند که جای قوانین را اشغال نمایند، و شاید مسئله باینجا برسد که انسان به رهنمائی آن مبادی بیشتر میل کند تا به عادت قوانین. وقتیکه باین موقف رسید در آن وقت همانطوریکه مکنزی میگوید تماماً از اقلیم تلقین و تقلید می برآئیم و آن دستگاه اخلاق انعکاسی قایم مقام پابندی عادات می‌شود.

ولی دربارهٔ رولی که انعکاس حتی در مترقی ترین اخلاقیات بازی می کند، نباید بسیار مبالغه کرد. حیات اخلاقی انسان حتی در مواقف بسیار عالی خود آنقدرها انعکاسی نیست و اگر آنقدر انعکاسی هم باشد ترکیب مزاج و عناصر او مانع میشود که بتواند به پیمانهٔ وسیعی از مبادی انعکاسی خود مستفید شود. حتی مردمان بسیار متفکر، طوری که مکنزی می گوید تا یک اندازهٔ زیادی در عالم معتقدات زندگی می کنند، بدرجهٔ که مترقی ترین مبادی نمیتواند ایشان را قیادت کند. البته متفکوره و مثالی که ایشان را رهنمونی میکند

بعضاً توسط انعکاس بمیان آمده، ولی بعضاً از تجربیات فردی و بعضی دیگر بواسطه تجارب نوعی وملی، که حتی تقلید و تلقین هم تماما از حساب اخلاقی شان بیرون نرفته است حاصل شده، وحتی علاوه بران در بسیاری سلوک های متفرقی شوائب سابقه وسوابق وجدیات نیز موجود است .

(۳۳) مثل ادبی ومثل اخلاقی: وبه عبارت دیگر مثل اخلاقی و مثل علم الاخلاقی شاید یک شخص تصور یک غایهٔ بسیار مشخص امثال سعادت و یا کمال را دلیل راه خود بسپارد وتمام راه سلوک خود را برای تحصیل آن بپیماید، که درین صورت گویا انسان توسط «مثل علم الاخلاقی» قیادت شده است، ویا بسا به تعبیر دیگری توسط «مثالی که از انعکاس بر ماهیت غایهٔ اخلاقی بوجود آمده است»، ولیکن مثل اخلاقی این طور نیست؛ وآن تنها از محیط معنوی وروحانی ما نشئت می کند مثلا مثلی که از نوع سلوک اشخاص روحانی ودینی است، اصولا از کدام انعکاس مشخصی نشئت نکرده ونه هم از ماهیت کدام غایهٔ علم الاخلاقی است، بلکه از منبع تعالیم دینی و توارث های جریان یافته است . و بسیار مهم است که بدانیم که این هردو از همدیگر فرقی دارند و ممکن است هر کدام به شق خود، علیحده بانجام های خوب و هنمائی شوند، ولکن آنقدر ها که در فرق این دو مثل مبالغه شده است، مقرون حقیقت نیست، زیرا هر کدام میتواند بدیگر خود تطبیق شود، مثلا مثل اخلاقی ممکن است که راه تحلیلات علمی را بگیرد وهمچنین مثل علم الاخلاقی هم میشود که سر چشمهٔ عمل اخلاقی بگردد، که درین باره بسار در مباحث تطبیقات نظریات علم اخلاق به سلوک عملی نظری خواهیم نمود

موقف سوم: قضاوة وسند اخلاقی

(۱) انکشاف وجدان: برای اینکه یك نظریهٔ مکملی از نمو وجدان اخلاقی بدست داشته باشیم، ضروری است که نه تنها باید از طریقهٔ که سلوك چطور منکشف میشود واقف شویم بلکه باید از انکشاف قضاوتی که برسلوك میشود نیز شناسا و مطلع باشیم از بدو طلوع آنچیزیکه ما اخلاقی مینامیم، انسان‌ها نه تنها یك نوع سلوکی را برای خود اتخاذ کرده‌اند، بلکه درعین حال نظریات خودرا نیز از طرق مختلفی دران انواع سلوك اظهار نموده، ویکنوع را صواب ونوع دیگر آنرا خطا گفته اند. این دو انکشاف سلوك وانکشاف قضاوت سلوك، بهمدیگر ارتباط قریبی دارد اگرچه جدائی واضحی هم درین این هر دو هست زیرا بسیار دیده‌شده‌است که مردم برآن چیزیکه آنرا در قضاوت خود صواب دانسته اند عمل پیرا نشده‌اند، چنانچه نباشده که از چیزیکه در قضاوت شان خطا آمده است پرهیز ننموده اند وازین است که ما باید باانکشاف، یعنی انکشاف قضاوت اخلاقی بیشتر اهمیت داده وانکشاف وتقویهٔ آنرا بیشتر بخواهیم.

(۲) بدو ونمو قضاوت اخلاقی: جرا ثیم قضاوت اخلاقی ما بعد جرا ثیم سلوك اخلاقی شاید، طوریکه میگنتری میگوید، در حیوانات پست هم یافت شود حیوانات اهلی مخصوصاً سگ ها معلوم میشود که همیشه از خطای خود مستشعر اند ولااقل خوب میدانند که کنون مستحق مجازات شده اند وحتی حیوانات وحشی ومخصوصاً آنهائیکه در گله‌ها ودسته ها زیست میکنند یك قضاوت ابتدائی خشن وناتراشی را یافته اند. وچنان معلوم میشود وقتیکه از بعضی عادات عمومی شان تجاوزی بعمل میآید، لااقل یك ناآرامی واضطرابی در ایشان دیده میشود، وحتی اگر همه افسانه ها صحیح باشد، برآن اعضای گله که از رفتار عمومی اندك تجاوزی میکنند، مجازات سنگینی را تحمیل میکنند ولیکن شد بد ترین مجازات بر آن فردی اند اخته میشود که تنها گناه آن اینست که در بعض

ویا رحمی شده است که این عمل قصائی وحرائی شان اگر کدام تعبیر نیم‌اخلاقی داشته باشد، این است که برحسب سلیقهٔ شان، دفاعی است از گله ودستهٔ شان که مبادا به آن مرض آغشته شوند؛ و یا این است که چون مرض را حس میکنند ویا آنرا از بوی می‌شناسند، سلیقهٔ‌حمامت آنها برخلاف آن دشمن رفیق وبا گلهٔ شان انگیزه میشود، ومیخواهند بر مرکز آن مرض حمله کنند ولی چشم کورانهٔ ایشان نمیدانند که آن مرکز عبارت است از رفیق بد بخت ایشان، چنانچه که میگویند «بد و ستی خرس ممماند» که میخواست مرد آشنای خود را از مگس ها نجات دهد؛ چون مرکز مگس ها را از مرکز دوست خود تفریق کرده نتوانست، لاجرم سنگ بزرگی را برآن مگس ها پرتاب نمود که خاتمه حیات رفیق اوشد؛ واگر تعبیر، عبارت از احتمال اخیر باشد، درین حال قصاوت، رنگ اخلاقی بیشتری رامحود میگیرد؛ اما درین اقوام ابتدائی بشر این قصاوتی که همیشه برسلوك فرد میشود وظاهرهٔ آن بشکل مکافات و یا مجازات تمثیل میکند، نسبت به آن عملی است که موجب قوت و یا ضعف قبیلهٔ شان شده است. وبسیار مهم است که بخاطر داشته باشیم که شکل ابتدائی قصاوت اخلاقی، هرطوریکه بوده بدوآ نسبت به گله‌وقبیله وجمعیت ایجاد شده‌وازین است که‌این حس درحیوانات که در گله ورمه‌وخیل زندگی میکنند، بیشتر دیده‌میشود.

(۳) خودی قبائلی: مکبری از کلیفورد (lifford) حسب ذیل روایت میکند.

«اگرما اقوام بسیط بشر را درنظر بگیریم، خواهیم دید که نه تنها آرزوهای فوری رول مهمی در حیات شان بازی میکنند وازین سبب در ایشان «خودی» کمتر ملحوظ و کمتر منکشف است، بلکه ازآن گذشته که خودی درایشان کمتر مشخص و بیشتر وسیع است، وحتی اگرپای یك فرد قبیله‌را لگد کنیم افگار میشود وافگاری او وقتیست که بر قبیلهٔ او لگد بگذاریم وپیش قدمی کنیم، که شاید اودرین کار چیری، وری، وحتی فرصت تحصیل قوت خودرا ازبان کند. که درین صورت «قبیله» طبعا درمفهوم «خودی» فرد داخل است واینست انضمام طبیعی قبائلیکه در ایشان مفکورهٔ خودی باین شکل اجتماعی و باین قوت ظهور

کرده است. درطی زمانه همین چیز است که شکل توارث را گرفته و بحیث یك سجیهٔ را سخی در ساختمان یك انسان اجتماعی خدمت میکند ودروقت بروی کار آمدن ملل ودول ودر شمول قبایل درملل، این مفکوره شکل وسیع تر ومجرد تری را به خود می گیرد، ودریك مفهوم عالی تری، این خودی قبایلی به چیزی تجسم میکند که کمتر از انسانیت نیست، وبه مفهوم کوچکتری «عبارت است ازخاندان وشهروقریه.» هرچه که باشد، دراین شبهه نیست که این طور وجدان اخلاقی دربشر اولی موجود بوده، وانسان خود را بحیث یك فرد مستقل نمی شناخته، بلکه خودرا عضوجامعه وقبلهٔ خودمیدانسته وشاید این نظام جامعه وقبیله را «خودی» می شناخته وآنرا عالمی میدانسته که سلوك حیات خود را بآن حواله وارجاع میکرده است. واینست چیزی که ما آنرا اساس اولی قضاوت اخلاقی وشالودهٔ وجدان میگوئیم.

(٤) <u>قضاوت و تمدن</u>: کلیفورد دربارهٔ قضاوت ووجدان اخلاقی راه های دور ودرازی رامی‌پیماید. اگرچه دربن باره که اومیخواهد ریشهٔ قضاوت ووجدان رابه‌مراحل اولی حیات ببرد کار خوبی میکند، ولی این را بیك نوع مجاز کنائی شرح میدهد که برای آن استناد معقول و منطقی ندارد. بعضی علمای علم‌النفسی می کوشند که انسان رادرقضاوت ووجدان ومعیار اخلاقی باحیوانات شریك مساوی سازند، وازطرف بعضی ازعلما که بیشتر مثالی می‌باشند، انسان راتماماً از شوائب علم النفسی و حتی حیات بلند تر شمرده وسعی می کنند که هیچ سرحد مشترکی رابین حیوان وانسان نشناسند که باید ما بین این دوتفریط وافراط، وسطی را قایل شویم

طبیعی است که حیات کما بیش‌ازین دوخاصیت تهی نیست حس وشعور که این دوخاصیت همیشه باحیات همراه است وبهمراه آن تطور می کنند، وحتمیست که این دوخاصیت درحیوانات باهمه هم موجوداست، اماخیلی ابتدائی وخیلی مجمل ومبهم وخیلی. هم مشاع ومشترك، وحتی مشکل است که بین حس وشعور آنها، و هم نیز در بین اقسام.

حس وشعور آن ورقی دانیم ، چنانچه می‌بینیم حیوانات هلامیه امثال ژالو (۱) حتی حاسهٔ سمع وبصر آنها در تمام وجودشان مشاع ومخلوط است وهنوز برای خود مرکز بینی پیدا نکرده‌است ولی حیات چیزیست که طبعاً متطور ومترقی است که هیچ وقت حواس جدیدی دراین ایجاد می‌شود وبالکه همان حواس اولیست که بهر شکل حیات برنگ دیگری همگیرد وباینطور متطور میشود .

اگرچوجهٔ گوسفند بس جوجهٔ سگ وجوجهٔ گرگ فرق میگذارد (چنانچه هم نگدارد) دراثر شعوری است که جرثومهٔ اولی تمیز آن است ، واگر براب چاه و کنار صحرهٔ بلند نزدیك نمیگردد بواسطهٔ اینست که شعوری دران موجود است که سلول اول و طلیعهٔ فکر است که از یك چیز ، چیز دیگری را درك میکند ومیدانند که دران چاه میافتند پس همان تمیز بین جوجهٔ سگ و گرگ است که از مقولهٔ تمیز است که منشاء عدل وتفاوت ووجدان انسانی میشود ، وهمان سنجش اینکه چاه عمیق است وحادثه هرچیز را بعمق آن پرتاب میکند وضربهٔ تولید مینماید وبار راه بر آمدن هم نیست ، شعوری است که در ماهیت خود بجانب فکر ، که انسان بوسیلهٔ آن مجهولی را ازمعلومی کسب میکند ، ارتباطی دارد ولی انسان جنس نیست که انواعی داشته باشد بلکه نوعی است که افراد آن متساوی الاقوام اند نویسندگان اروپائی که مانند نویسندگان قرون وسطی میکوشند که بین انسان وحیوان ، وسط مشترکی قرار دهند وموجودی پیدا کنند که نه انسان باشد ونه حیوان (طوریکه حیوانات باعمه وسطی است بین نبات وحیوان) وآن وسط را عبارت از وحشی ها بدانند ، کوششی است عبث ، زیرا وحشی‌ها انسان هائی میباشند که آنها نه حساب امروزه برابر نیستند وشاید طوریکه عملاً دیده شده است بچند نسل دیگر مانند این ملل بسیار مترقی امروزهٔ دنیا شوند . این اقوام در هیچ چیز غیر بیالوجی وسیکالوجی خودشان از باقی اقوام بشر فرقی ندارند وخطا است که اروپائی ها در بارهٔ ایشان چنین فکر ها میکنند .

---

(۱) ژالو در لوی ژاله ، جلاتین ، جلی Jelly (Jelly Fish) هم از یك معبد راشتقاقی آریائی قدیم است .

وعضور از آن گذشته که بعضی از این نویسندگان اروپائی، زمانهٔ قبل المیلاد را نیز با این طور چون خطی خط میکشند وا ینك عباراتی که سکلی ارسلی Sir John Robert Seeley روایت میکند

« وجدان اخلاقی در بین وحشی ها مطلقاً وجود ندارد. چیزیکه هست اینست که در آن مردم آن طور یك نوع اخلاق اعتیادی ترقی و انکشاف میکند که بطور انتخاب طبیعی موجب پیشرفت شان باشد، وآن هم چیزیست که بطور غیر شعوری است وازین رو هیچگاه در فکر شان هم نمیرسد که غیر ازین دیگر شیوهٔ را انتخاب نمایند، وهیچ کدام ازین مردم هیچ گاه خود را ویا دیگری را بحیث فرد مستقل نمی شناسد ونههم هیچ قضاوتی دربارهٔ خود ودیگری کرده میتواند وبلکه ازسجیه، هیچ اطلاعی ندارد ونمیتواند در بارهٔ اعمال قضاوتی نکند؛ و حتی در مواقعیکه وجدان اخلاقی انکشاف نسبتاً بیشتری نیز پیدا کرده است، (چنانچه در اقوامیکه هومر از ایشان روایت میکند) مفکورهٔ عمومی در بارهٔ سجیه، بسیار به قلت دیده میشود.»

سیلی دربارهٔ اشعار الیادهٔ هومر چنین تذکر میدهد «فرق بین صواب وخطا بسیار کم دیده میشود، واربیکه انسان، بد، ونیکی دارد در آن اشعار مطلقاً ذکری نمیان نیامده است، ونه هممعلوم میشود که آنجا شخصی باشد که از راه حق دور باشد واین نیست که هومر هیچ استه سجیهٔ اشخاص قصهٔ خود را خوب معرفی کمند، بلکه هومر این طور سجایا را چندان بچشم بد نمی دید که محررین و شعراء ما بعد دیده اند، اگر بعضی اعمال مانند محسن کشی و یا پدر کشی را خطا و یا لااقل عجیب گفته است، باز در رغم آن همه مردم را علی السویه زیر اوامر حد بات ویا شهوات ویا فرمان مرموز آسمان، معذور ومجبور شناخته است».

• یعنی در این طورجمعیات کسی کاری نمیکرده که اعتیادی نبوده وبلکه مطلقاً عملی وجود نداشته که موجب نفرت اخلاقی شود زیرا که

بعضی سلیقه های حیوانی در ابتدای انکشاف حیات قبیلوی بشر جای خود را به عادات وا گذاشته است، مثلاً مورچه ها به مقتضای سلیقه، انبار قریهٔ خود را از حبوبات پر میکنند، و وحشی ها خدمت قبیلهٔ خود را بر مقتضای عادت مینمایند

نقص دوین است که وحشی ها را انسان مبتدا نمود وحال آنکه وحشی انسان غیر مترقی است وحشی انسانی است که استعداد ترقی را داشته و دنیای مدنی موجوده را بمیان آورده است، وحتی دور نیست که به عقیدهٔ کلمورد دارای وجدان ابتدائی نیز باشد. سلیقه، تخم عادت وعادت اساس قوانین است که در طی انکشاف تطور میکند ولی چیزیکه سیلی در بارهٔ مردمان عصر الیاده میگوید اشتباه نموده است. هومر شخصاً کسی است که به قول شهرستانی در بارهٔ اوساط اخلاقی به تفصیل حرف زده و در قوهٔ عقلانی وسط را قبول کرده وجانب افراط آنرا گرفته است

عجیب است که سیلی اشعار حماسی ورومانتیک را مقیاس اخلاق جامعه ویا عصر قرار میدهد اشعار حماسی ویا رومانتیک، اگر سرشار از تمام فضایل طرح میشود، ماهیت خود را می بازد اوریپیدس بیهوده بر اشعار هومر انتقاد داشت که چرا جنبه های علمی واخلاقی ندارد، ونه هم اشعار علمی اوریپیدس توانست درمیدان تنازع، گوی اشخاص طبیعی را از الیاده ببرد. آیا در شعر فردوسی وعنترهٔ بن شداد عبسی، قساوت اخلاقی موجود است؟ واگر موجود باشد گویا روح حماسیت را کشته است. رزم گاه شعر حماسی وبزم گاه شعر عشقی، مدرسهٔ علم واخلاق نیست، آنجا عواطف است واحساسات در ین طور صحنه ها اگر (هل من مبارز) نگویند، شاید فضیلت شجاعت وسخاوت، نه به، تهور وتبذیر خواهد بود دراین جا برای حکمت وعدل وعفت چندان مجالی نیست.

آیا در قلمرو (هولیوود) عصر طلائی امروزه ودر تصویر های فلمی آنها فضایل اخلاقی میتوانند بی حجابانه در آیند وعرض نمود کنند؟ الا اینکه

نقا بی ار مرم بر روی بکشند وکلاه خودی از مرم بسر بکنند. آیا در وقتیکه عاشق دختر را از پدر و یا شوهرش بجماست وجبر ازت می رباید، از طرف همه حضار به صفقهٔ تحسین استقبال نمیشود؟ وآیا این کار بر خلاف مبادی اخلاق وحقوق نیست؟ وآیا همه آن کسانیکه تصفیق میکنند مرد مان باسواد وحتی طالب العلم های مدارس عالی نیستند؟ سیلیکه داتاً مورخ است میتالوجی ها و شاه نامه ها و آداب و قصاید را نیز خیال ستون های تاریخ میکنند

عصر هومر عصری نیست که از عصر ها مخصوصاً در بارهٔ فکر وشعور فرقی داشته باشد واز طرف دیگر و حشی ها هم تماماً از وجدان عاری نمیبا شند، چنانچه بار ها به تجربه پیوسته است

(۵) قوانین وضعی به حیث معیار اخلاقی: وقتیکه قوانین رفته رفته در کنترول سلوک های شین عادات شوند، طبعی است که در آنوقت تبدلی نیز در قضاوت اخلاقی روی میدهد، وبجای این قاعده که گفته میشد: «کسی این کار را نمیکند» این ماده بروی کار میاید که «تو باید این کار را نکنی» و همچنین خلیج فرق بین صواب وخطا وسیع تر میگردد، وجزا وتعزیر در برابر تجاوز از حق شدید تر وقطعی تر میشود

در موقف اول اخلاق اعتیادی قرون سابق، بار عین عبارت سیلی مذکور را از رسالهٔ مکسری نقل میکنیم

«مردم به سهولت به حمایات تشویق میشدند، وبه سهولت میتوانستند خود را از کیفر وار هانند «آگا ممنون» وقتیکه ناجیانه بحق مالکیت دیگران تجاوز کرده بود فقط به همین کلمه که گفته بود «فکر من پریشان بود» معاف شده بود، و باین کلمه نه تنها وجدان خود را مستریح ساخته بود، بلکه جمهور مردم وحتی مردمیکه بایشان تجاوز واقع شده بود نیز قانع شدند، زیرا که

همهٔ ایشان خود را بنا بر حالتی که دیگر پریشان میشود، حاضر و مستعد میدیدند.»

«بعد از معرفی قوانین، ممکن نیست جرایم بنابر سهولت بتوانند کناره شوند ویا فراموش گردد.» «بدرجهٔ قانون است که گناه مشخص گشت ومردم گناه را شناختند ومعیار اعمال معین شد، قانون معیار زندگی هر شخص گردید، وهم برای هر شخص مقیاسی شد که اعمال همسایهٔ خود را برحسب آن انتقاد کند، وبعد از آن مردم بدو دسته تقسیم شدند آنهائیکه تابع قوانین پای بند بودند وآنهائیکه ازاین قوانین تجاوز کردند وبایں طور اول الذکر خوب، وثانی الذکر بد محسوب شدند، وهمچنین احساساتی پیدا شد که خوب را تحسین، و بد را نفرین نمودند.»

این بود عین عبارت سیلی، خواه این مکتوب در اثر روی کار آمدن قانون پیدا شده باشد وخواه موجب آن شده که قوانین را بروی کار آورده است، ولی مسئلهٔ مارپرس (آگا ممنون) هم مثل مسئلهٔ اشعار هومر است که سیلی اینجا سر خط خورده است. اگر امروز فاتح جنگ دومین جهان، خطائی کند آیا او را در پنجهٔ قانون خواهند سپرد؟ ولی جوابیه وعدم آگا ممنون بدانه دلیل این است که هم آنجا قضاوت اخلاقی موجود بوده، و هم عدل در نقطه و قلهٔ اعلای حاکمیت خود بوده است، زیرا آنجا اشخاصی مانند آگا ممنون محاکمه وبه کیفر رو برو میشدند که امروز آن طور شخصیت ها هنوز میتوانند جرایم قانونی را عفو کنند، اگر آگا ممنون عذر پریشانی دیگر را بمحکمه پیش کرده باشد عذر معقول وقانونی است والبته میخواسته که عمل خود را صبغهٔ خطا بدهد واز شوائب عمد، بشوید، و طبیعی است محکمهٔ که نتوانند آنطور شخصیتی را که قوماندان افواج متحدهٔ یونان و نیز شهزادهٔ مردانهٔ با فضیلتی است برای محاکمه جلب کند، نیز میتوانند به آزادی ضمیر اورامحاکمه کنند ودلایل وشواهد قانونی آبرورهٔ او را در بارهٔ اینکه سهو کرده و عمدی در بین نبوده، بشنود وباور کند.

طوریکه از سطور مذکور پیدا، اشیل را نیز به محاکمه کشانیده بودند و بجرم افشای راز مأخوذ نموده بودند؛ وطوریکه معلوم میشود هر دو شخصیت بزرگ وتاریخی یونان را در محکمهٔ مشهور جنائی یونان «اریوپاگس» حاضر نموده بودند؛ که وجود وپایداری چندین قرنهٔ آنطور محکمه؛ دلیل صحیح وجدان و کمال عنصر عدلی آن جامعه است؛ تمام افتخارات حماسهٔ تاریخی یونان باین دوشخصیت بزرگ میرسد ولی هر دو دلیر و گردن کش مذکور نزد هیچ قوهٔ فروتنی نکردند الا عدل اجتماعی و هم هیچ قوه نتوانست بر ایشان فایق آید الا وجدان حاکمهٔ محیط؛ اشیل هم توانسته بود عمل خود را از وحل عمد بیرون کند و به کنارهٔ سهو برساند و طبیعی است که سهو او را شجاعت او و برادرش میتواند جبیره کند.

(٦) تصادم قوانین وعادات: در جمعیت های اولی بشر، وظیفهٔ شخصیت ها نسبتاً آشکاراتر و مشخص‌تر بود؛ وآنجا دراین کار و در این طریقهٔ که سعادت قبیله را آن پیشرفت میکنند؛ چندان فرق وتردیدی موجود نبود؛ ولیکن وقتیکه قانون به عادات سرباری شد وقانون اخلاق به قانون وضعی علاوه گشت؛ و وقتیکه عین یک انسان خود را دید که بسا رمشاغل را در بین جمعیت خود اشغال کرده و درعین حال، مثلاً پدر است وهم فرزند وهم سپاهی وهم قاضی وهم علی هذا القیاس، پس دراین حال کار صحیحی را که انسان در هر موقع مخصوص آن میکند بسیار واضح نیست؛ بلکه شایان دقت است. قانون شاید به عادات تنازع کند و هم شاید قانون به قانون طرف تنازع واقع شود؛ که مکملتری مثال تاریخی این نوع تنازع را در درامهٔ انتیگون (Antigone) اثر سوفوکلیس (Sophcles) شاعر یونانی نشان میدهد؛ که در اینجا قانون موضوعهٔ کشور به مبادی اعتیادی روابط خانوادگی متصادم شد، و انتیگون فیصله کرد که مبادی اعتیادی را ترجیح دهد؛ زیرا تصور نمود که این مبادی از منابعی نشأت نموده که خیلی قدیم است ونمیتوان منشأ اصلی آنرا پیدا نمود؛ ولیکن این قوانین ساختهٔ خودماست وروزی میآید که خودما آنرا بشکنیم. ولیکن در اینطور مسائل عالی که مخصوصاً اخلاقی باشد باید به انعکاس و ادراک رجوع نمائیم و معیار عمیق‌تر قضاوت را جستجو کنیم.

(۷) سازع قانون شرعی وقانون اخلاقی: چون قانون بیشتر در عمل وسلوک نظر میکند، و اخلاق زیاده تر بر سجیه و نیت متکی است، گاهی میشود که بین این دوقانون تنازع رخ میدهد

این تنازع درشکل خیلی رسمی وجدی خود درسورهٔ « کهف » تذکر یافته است حالیکه حضرت موسی (ع) نوعیانهای ده گانهٔ توریت بشدتپای بنداست وخضر(ع) بر تمهیدمبادی اخلاقی خود پیوسته جاریست . واین بهترین درسی است که حد فاصل شرع و اخلاق را به بهترین اسلوب ازهم جدا میکند .

در توریت ، شرع به قیافهٔ جدی تری جلوه میکند حتی که قوانین اخلاق را تحت الشعاع قرار میدهد در انجیل با لعکس ، اخلاق به قیافهٔ بمتا رواقی خود آنقدر بلند است که میخواهد جا نشین شرع شود وو ظیفهٔ آنرا بدوش بگیرد

ولی قرآن این دوحصار خارجی وداخلی خودی فردی واجتماعی را به آن موازنه حفظ میکند که مافوق آن متصور نیست . و درین قصهٔ موسی وخضر، هر دوپهلورا در وشنی ضمیر انسان واضح میسازد و هم خاطر نشان میکند که این دو پهلو اگر بصور تی نهائی خود بمانند ممکن نیست که بتوانندباهم بسازند، وشرع محض استطاعت آنرا ندارد که بتواند با قانون اخلاق صرف ، بسر و گذاره کند

و ازین است که باید شرعی بمیان آید که به نور ضمیر رفتار کند ویا اخلاقی کسب نمودنماید که از شرع نظم و قوت الظهر بگیرد، و همان است که دین اسلام آمد و نیت وقصد را حتی در اعمال قانونی نیز مراعات نمود. واز طرف دیگر ، به اخلاق صبغهٔ قوی تری را از علم الاجتماع و علم مابعد الطبیعه داد، وحتی سلوک قانونی را دارای دوپهلو ساخت پهلوی مقاولاتی که آنرا بقاضی ومحتسب تفویض نمود ، وپهلوی اخلاقی را که حق الله گفت و قضاوت آنرا بعضاً به مجتمع و بعضا بحضور احکم الحاکمین سپرد . وحتی اگر پهلوی مقاولاتی آن نیز کدام رنگ اخلاقی داشته باشد ومراعات نگردد آن هم بحضور قاضی حقیقی معروض خواهد شد .

(۸) موضوع قضاوة اخلاقی : عبارت است از افعال اختیاری، وفقط این چیز است که علم الاخلاق تماماً بآن متعلق است. زیرا علم اخلاق کاری که دارد باین امر است که روی اراده جانب عمل صحیحی متوجه شود. قضاوت اخلاقی ماهم بهمین طور مربوط است باراده هر چیزی که در آن اراده نباشد دارای صفت اخلاقی شده نمیتواند. یک نعش مرده شاید درختی را غذا دهد، وهم شاید ماری گرگی را که موجب زیان قریه است بگیرد وبکشد وشاید سیلابی قریهٔ را خراب کند، ولیکن هیچکدام ازین طور چیزها را از نقطهٔ نظر اخلاق بد ویا خوب گفته نمیتوانیم زیرا بقول زمخشری هیچکدام ازین ها در افعال خود اختیاری ندارند ولو که ضرر ویا فایده رسانده باشند، چون جمادات هیچ حرکتی ندارند وحیوانات این کارها را اگر میکنند محض در اثر سلیقهٔ حیوانی خود میکنند واراده را مالک نمیباشند، واگر بعضی ها این کارها را ستایش ویا نکوهش کنند ازروی فرض است که اگر آنها باین افعال خود اختیاری میداشتند، ویا از روی تشبیه ومجاز است

قضاوت اخلاقی چیزی نیست که بر همه اشیا وحتی همه اعمال تحکیم شود. قضاوت اخلاقی محصور ومحدود است بر سلوک انسان. زمخشری کسانی را که جمال را می ستایند تخطیه میکند واین کار را جایز نمیداند، الا بعلاقهٔ مجازی حال ومحل، یعنی ازین سبب که جمال ظاهری چون محل کمال عضوی است، شاید بتواند علامهٔ کمال معنوی که غایهٔ اخلاق است بگردد.

(۹) نیت خوب : کانت بروایت مسلمری میگوید «هیچ چیزی درین دنیا پیدا نمیشود که بتوانیم آنرا مطلقاً وبدون شرط خوب بگوئیم الا نیت خوب، عطیه های قسمت وسعادتی که باین عطایا همدوش است، وقتی خوب گفته میشود که بطور صحیح استعمال شود، قریحه وذکاء وعلم کمالات، هم زمانی خوب محسوب میگردد که تابع مطالب عالی باشد که این چیزها فقط خوب اضافی، و خوب

مشروط گفته میشود اما نیت خوب، بدون هیچ شرط و نسبتی و فقط بذات خود، خوب است، و این تنها گوهری است که بنور خود میدرخشد.»

ولیکن وقتیکه ما نیت خوب را خیر نهائی دانسته و آنرا موضوع قضاوت اخلاقی مقرر کرده ایم، باید که نیت واراده را هم از محض «خواست» بدقت تفریق کنیم. اینکه پیشوای ما فرموده است که «کارها به نیت است» این است که روزه مثلاً روزه نیست اگر نیت خوب ومخلصانه موجب آن نشده باشد، و یا اینکه بار فرموده است «نیت مرد از کار او بهتر است» باین معنی نیست کسیکه خیال روزه را بسر گرفته وروزه نگرفته از مرد روزه دار بهتر است، بلکه مقصد این است که در مرد روزه دار، چون نیت خوب اوسبب مهم عمل نیك اوشده است، درحقیقت روزه او دو جزو دارد که جزو مهم آن نیت است واز جزو غیر مهم آن که عمل است بهتر است؛ وازین است که بدون نیت روزه موجود شده نمیتواند. طوریکه یك خیال روزه بدون عمل، نیز نیت گفته نمیشود. نیت آن است که قصد جازم وهم مقصد در ان مصمم باشد وبر آن مقصد اثر فاعلی داشته باشدولو که اگر بعضی هواجس و عوارض خارجی مرد راازعمل کردن آن نیت مانع آید، وهمینجاست که بگفتهٔ کانت آن نیت بنور خود میدرخشد. «خواست خوب» آن است که انسان تصور میکند که اگر فلان کار را بکنم خوب است وانجام آن نیك میشود، اما «نیت خوب» آن است که انسان خود را بالنتیجه همدوش وهم آغوش می بیند وبه اصطلاح مردم آن کار را کرده میداند. نیت وعمل هر دو یك کار را انجام میدهند، که نیت جزء داخلی وعمل جزء خارجی آن است. نیت خوب عمل خوب بار می آورد. که در حقیقت بدون نیت خوب کار خوبی بعمل آمدنی نیست. اگر عملی بذات خود بدون نیت خوب، خوب باشد ممکن است ظروف وحالات آنرا به نتیجهٔ بد انجام دهد، وهمچنین کاری که بذاته وبدون نیت بد، بد است هم شاید بحیث ظروف به نتیجهٔ خوب منجر شود. ولیکن عمل وقتی اخلاقی گفته میشود که برحسب محرکی باشد که برطبق آن عمل میکنیم

مثلاً، پارچهٔ نان خشکی را برسر گدائی حواله میکنم به نیت آنکه سرش بشکنند ولیکن سرش اصابت نمیکند، وبالعکس اورا از بلای گرسنگی نجات میدهد، نتیجهٔ طبیعی این عمل نیك است ولیکن نسبت به من که این کار را کرده ام عمل زشتی است، واز طرف دیگر شاید عملی بذات خود خوب باشد و در نتیجه بد بگردد بعض تیشه میدهی به نیت اینکه من برای عایلهٔ خود سوخت تهیه کنم، ولیکن من به آن تیشه در ودیوار مسجد را میکنم پس چیزی که موجب عمل نیك است نیت نیك است، ولو که نتیجه اش نیك هم نباشد، زیرا که نتیجه همیشه صد فیصد مربوط به نیت نیك نیست، بلکه عوامل زیادی دارد که یکی از آن عوامل نیت نیك است،

(۱۰) قضاوت برعمل وبرعامل: وبعبارت دیگر: قضاوت بر سلوك است ویا برنیت؟ در ین شکی نیست که مطمح نظر شرع وقانون، بیشتر اعمال وسلوك است ومثل مشهوری است که: «شرع ظاهر را می‌پسندد» ولی باز هم شرع به اعمال ظاهری قناعت نمیکند، وقصد وهم سبق اصرار را درنظر میگیرد وهم در موضوع شهادت، شهودرا تزکیه می کند وا ین ها خود دلایلی است که نیت را هم در موضوع قضاوت دخل کلی میداند

ولی اخلاق چیزی است که بیشتر متکی بر نیت شخصی است که نیت در آن رول مهمتری بازی میکند، وازین است که پیغمبر (ص) میفرماید «اعمال به نیات است.»

وازین مشکلات است که قضاوت اخلاقی مربوط است به احکم الحاکمین که بجز او هیچ کسی براسرار واقف نیست، وباید حتماً رو زی باید که قضاوت حقیقی سلوك، نزد او تعالی عملی شود ولی نزد علماء اخلاقی این هر دو شکل قضاوت حتی درمترقی ترین موقف وجدان اخلاقی که کنون بنظر مارسیده است یافت میشود، این تفریق دایماً در بین صحیح وخوب دورمیکند، شاید بعضی اعمال یك شخص صحیح باشد وبااین هم شاید ما در بارهٔ شخص عامل آن قضاوت خوبی کرده نتوانیم، و بالعکس نیز ممکن است بعضی اوقات دربارهٔ نیت وبعضی اوقات دربارهٔ اراده بصورت جدا گانه

قضاوت کنیم. درباره قضاوت برسجیه وخلق وذات شخص مشکلات مخصوصی پیشروی ما نیست، ماهیتوانیم سجیه شخص را به همان درجهٔ که مجموع محتویات وجدان اخلاقی اوجانب حصول غایهٔ اعلی ونهائی متوجه میشود، قضاوت کنیم، ولی اینکه مالك عمل را بدانه مورد قضاوت قراربدهیم، نسبتاً کار آسانی نیست زیرا که عمل را دریعهٔ نتیجهٔ آن قضاوت نمیکنیم بلکه بواسطه مقصد غایهٔ آن میسنجیم و قضاوت خود را بران اظهار مینمائیم، که درین نقطه هم چندان اختلاف نظری موجود نیست، اما چیزیکه باقی میماند اینست که آیا عمل را توسط مجموعهٔ قصد قضاوت میکنیم و یا اینکه توسط جزوی ازان که آنرا محرك میگویند که درین نقطه اختلافات نظر موجود است، وچون در نزد همه، در تعبیر کلمات (قصد) و (محرك) وحدت نظری نیست، مسئله بیشتر کسب وخامت وپیچیدگی کرده است

(۱۱) قضاوت بر محرك است و یا بر قصد؟: اختلافات نظری که درین باره است عموماً حسب روایت فکری بیشتر بین نویسندگان دومکتب (مکتب حدس) Intuitionalism و «مکتب منفعت» Utilitarian است ارباب حدس میگویند که قضاوت اخلاقی تماماً متعلق است به محرك یعنی که اگر اعمال خوب گفته میشود و باید، متعلق است به تناسب خوبی وبدی آن محرکی که بوسیلهٔ آن به عمل اقدام کرده ام

ولی مکتب منفعت درین خصوص بامکتب حدس مخالف است جان ستوارت میل می گوید. «اخلاقی بودن یك عمل تماماً متکی است بر قصد، یعنی متکی بر آن است که عامل چه میخواهد بکند، ولیکن محرك یعنی احساسی که عامل را خواهان عمل میسازد، درعمل چندان تاثیری ندارد، وازین سبب دراخلاقیات هم سیاناًموثر نیست، اگرچه تاثیر زیادی درا ینکه عامل را تقدیر وتحسین کنند دارد، مخصوصاً اگر بتواند مزاج اعتیادی خوب و بامد اورا نشان بدهد». بارخان ستوارت میل می گوید «محرك یك عمل به اخلاقیت آن عمل دخلی ندارد، دخلی که دارد، به قیمت شخصیت عامل است»

حقیقت بنظر ما نه این است که مکنزی حسب ذیل شرح می دهد و میگوید:
«درباره اینکه احساسات محض به قضاوت اخلاقی ارتباطی ندارد، باجان ستوارت میل گفتگوئی نداریم، اما درباره محرك، نظر ما این است که محل قضاوت اخلاقی شده میتواند ولا اقل در وقت قضاوت اخلاقی در نظر گرفته میشود. سهو جان ستوارت میل در این است که قضاوت اخلاقی را بر آن چیزهائی که بعمل آمده است تحکیم می کند در حالیکه اینطور نیست و قضاوت اخلاقی بر آن اشخاصی میشود که عامل اند، اگر آنطور باشد که او میگوید، ما باید بتوانیم بر اعمالی که نتیجه سلیقه حیوانات است و حتی بر حرکات صخره ها و نهرها و بخار آنها نیز قضاوتی بکنیم چیزیرا که ما قضاوت می کنیم سلوك است و آن هم نه بحیث اینکه یك عمل ظاهری است، بلکه بحیث اینکه وضعی است که از انسان، حین عمل او، سر زده است و وضع انسان باید شامل محرك او نیز باشد»

پس اگر ما تمام قضاوت را تنها بر قصد، ویا تنها بر محرك، بگذاریم، کار بخطر افتد. حقیقت این است که قضاوت اخلاقی منکشف ومکمل آن است که باید مستقیماً ویا بصورت غیر مستقیم بر شخصیت عامل تحکیم شود. زیرا طوری که گفتیم قضاوت اخلاقی ما هیچگاه بر چیزی که بعمل آمده است، نهاده نمی شود، بلکه همیشه بر شخص عامل است. بلی، ممکن است در بعضی موارد شخصی را که فلان کار را نموده است مورد قضاوت قرار بدهیم، ولیکن درمواقع دیگر شاید شخص را از حیث عموم عادات سلوکی او در نظر بگیریم اما بهر موردی که قضاوت اخلاقی خود را بطور حقیقی تحکیم می کنیم عمل شخص را در نظر می گیریم، مگر نه بحیث یك واقعهٔ جدا ومنعزل، بلکه بحیث جزء نظام حیات شخصی عامل آن. و از این است که شهود را از روی سوابق اعمال ایشان تزکیه میکنند پس ما اهمیت آن عمل را بصورت یك عمل مجرد قضاوت نمی کنیم، بلکه از نقطهٔ نظر عامل آن که آنرا بعمل آورده است وهم از نقطهٔ نظر اینکه عامل در چه موقعیت واقع شده ودنیا را از چه نقطهٔ نظر آموخته و آن چطور تلقین شده است، قضاوت می کنیم. پس اگر ما اعمال را به قضاوت

خود بد می گوئیم ویا خوب، از روی جهات وعناصر متعددی است که بحیث مجموعی در را تشویق عمل ویا ترک عمل خدمت کرده است ، ووقتی که اعمال را ازین طور رشناختیم، پس گویا که تمام قصد را ازهمه اجراء آن مورد قضاوت قرار داده ایم ووقتیکه اینطور باشد پس باید نگوئیم که قضاوت مخصوصاً برقصد است ویا مخصوصاً برمحرك

(۱۲) کدام کس قضاوت میکند؟ درمسایل قضائی این قضاوت کار آسانی است وهر اراز محاکم اب ومدارس وهمچنین بتعداد زیادی قضات ومفتیان و مقننین موجوداند ولی درد ازای اخلاق وسلوك انسان، تنهایك قوتی نسبت داریم که اعمال به بیان است، وازین است که هر شخص را میتوانیم بگوئیم که حین عمل، قاضی عمل خوداست . زیرا وقتی که انسان آن عمل رابه عمد وقصد کامل انتخاب می کند ، گویا آنرا حجمشی ومشوق خود قرار میدهد پس آیا کسی هست که آن عمل را انتقاد نمد؟ وآیا ممکن است که عامل شخصاً ، درحالی که بحالت آرام انعکاسی خودرجوع کند ، بفهمد که درمعیار مثالی خود تقصیری کرده است؟ جواب مکرری باین سوال این است که این مسئله باید از نقاط نظر مختلف دیده شود وازبین عالم های متفاوت ملاحظه گردد ، که فرد عامل، حین تصمیم خود برحسب کدام یك ازین عوالم عمل نموده است، ولیکن عالم هائی که اعمالی در بین آنها قرار دارد بیشمار است وهمچنین نقاط نظری که برحسب آن یك عمل ویایك عامل قضاوت میشود هم بسیار زیاد است پس کدام یك ازین عوالم ونقاط نظر میتواند دعوی ترجیح رابکند؟

(۱۳) نقد است ویا قضاوت؟: در دنیای محاکمات قضائی، ضرب المثلی است که می گویند . قاضی شخص کوری است که بین دو بینا فیصله می کند ، در حالیکه در آنجا در اعمال قضاوت میشود وشهود وبینات را در آن مورد داخل وقوت بزرگی است . ولی اگر کسی بر سلوك اخلاقی دیگری قضاوت می کند ، خود را بدست خود مورد مثل رایج ایشان میسازد که . « کورخود است وبینای مردم »

پس بهتر است که نام قضاوت را نگیریم وآنرا نقد اخلاقی بگوئیم ، ولو که خطر آن باشد که فلسفهٔ اخلاق بسطح فن هم تنزل کند اگرچه این خطر کمتر است ، زیرا اما قضاوت

کرده میتوانیم، که فلان شعر یا فلان نمایش‌نامه و یا فلان ناول محصول خوب و یا بدوی است، و درجه هر یک خود قضاوت خود را درباره آن اظهار می کنیم، و بر اساس همین قضاوت است اگر ما بگوئیم فلان عمل خوب است یا بد. پس کنون از کدام نقطهٔ نظر اینطور قضاوت عملی میشود؟ محقق است که از نقطهٔ نظر کسی که در آن وقت به خواندن و یا شنیدن و یا دیدن آن اثر فنی اشتغال ورزیده است، قضاوت نمیشود شخص فنان همیشه از قضاوت عامه به قضاوت ناقد فنی و همدرد رجوع و مرافعه می کند همین طور باید گفته شود که درباره سلوک هم به ناقدین اخلاقی رجوع شود واین نظریهٔ مکتب حسی اخلاق است که علم بردار آن شفتس بری Shaftesbury میباشد که در ثانی مورد بحث قرار می گیرد، و بدون اینکه نقطهٔ نظر آن مکتب را فعلاً مورد بحث قرار دهیم، کنون همین قدر کافی است که بگوئیم یك عمل فنی چنانچه قبلاً گفتیم متوجه این است که بعضی نتایج ازان حاصل شود. شخص ماهر فن درین راه بهترین قاضی است که میتواند بداند که آیا ازین عمل نتیجهٔ خاطر خواه آن فن گرفته شده است یا نه؟ ولیکن طوری که مکنزی می گوید حق این است که در اخلاق، تنها عمل مورد قضاوت واقع میشود نه نتیجه. کنون اگر عمل حقیقتاً عمل حقیقی است پس همان است که از طرف عامل خود قضاوت شده است زیرا عامل به قصد عمدی خود آنرا برای عمل انتخاب کرده است واما اگر قضاوت شود که عمل او خطا است، این قضاوت نیز از طرف ناقد اخلاقی شدنی نیست، بلکه از طرف شخص عامل است، مخصوصاً وقتی که باز ازان عمل خود از نقطهٔ نظر ادراکی و انعکاسی خود رجوع وعودت می کنند.

(۱۴) همدردی است ناقد؟ هنوز بهتر است بپاس ناموس اخلاق، این قضاوت را به نام همدردی یاد کنیم زیرا اخلاق «تواصی حق وصبر» و «تعاون بر وتقوی» است درین باره آدم سمت Adam Smith نظریهٔ خوبی دارد که مکنزی آنرا حسب آتی نقل می کند

«ما با مردم به اندازهٔ که همدردی داریم و یا نداریم، بهمان اندازه سلوک ایشان را تصدیق و یا تکذیب می کنیم. ما تنها مردمان کامیاب را تبریك نمی گوئیم، بلکه مصیبت زدگان را نیز تسلیت وتعزیت می‌دهیم. لذتی که در مکالمه

با آنهائی که در جذبات قلبی با ایشان مشارکت داریم، می دانیم، بسیاری از دردهای مارا که بر اثر آن موقف حاصل کرده ایم جبران می کند، اگر می بینیم شخصی به آواز بلند وبه شدت برنج بختی خود توجه می کند وچون بخود نظر می کنیم تصور می کنیم ما اینچنین حالت را درچنین موقف عملی نمی سازیم، لاجرم باین عمل او همدوم ممنو نیم وچون ازحال او واقف نیستیم، می گوئیم که ضعیف و کم حوصله است، واگر، از طرف دیگر، کسی را می بینیم که بهیافتن یك قدری خوشبختی، بسیار مسرور و بسیار بلند پرواز شده است، هم خودرا مجبور نمی یابیم که با او همنوا شویم، زیرا که او را به فکر خود سبك مغرور کم ظرف می خوانیم، وحتی بسی اوقات شده که خندهٔ بلندتر ودراز تر رفیق ما از اندازهٔ که مزاح مقتضی آن بوده است، مارا ازان مزاح منصرف نموده است، زیرا که ما طبعاً باینقدر مزاح اینقدر خنده نکرده ایم»

«وقتی که جذبات اصلی شخص، باسوائق همدردی شخص دیگری که مشاهد اوست، در تمام وفاق باشد، بالضرور آن جذبات باین شخص مشاهد مناسب وموافق است، وبرعکس وقتی که مشاهد ببیند که احساسات او با احساسات آن شخص مطابق نیست، طبیعی است که احساسات آن شخص را مناسب نمی پندارد. پس این تصدیق ها درحقیقت همدردی است شخصی که به ضرر من متألم میشود ومی بیند که تألم من هم در ان ضرر باندازه تألم اوست، طبیعی است که باین تألم من موافق است وآنرا تصدیق می دهد، زیرا آنرا معقول میشمارد کسی که فلان شعر ویا فلان تصویر را بآن اندازه تحسین می کند که من می کنم، درحقیقت این است که تحسین مرا حق می داند، وتصدیق می کند. کسی که برعین مزاحی که من دران خندیدم باندازهٔ من درآن خنده می کند، یقین است که از حق بجا بی خندهٔ من انکار نمی کند، بلکه آنرا تصدیق می دهد، ولیکن بالعکس اگر کسی درین واقعات مختلف، باندازهٔ که من حس می کنم حس نکند ومناسبتی بین حس وجذبات من واو نباشد، او هیچگاه نمی تواند مرا تصدیق دهد وبا حق بجانب شمارد. اگر دشمنی من ماورای آنچه مطابق وفار دوست من است برود، واگر غمگینی من ماورای برداشت دل نازك اوشود، واگر تحسین من بسیار بلند تر

است وما بسیار پائین‌تر است ازان چیزی که درنظر اوست. اگرمن به بسیار بلندی وبی پروائی در جائی بخندم که او در آن جای یك لبخند می کند، ویا بالعکس تبسمی کنم آنجائی که او قهقهه می‌زند، معلوم است که تأثرات من ورفیق من دربن موضوعات یکی نیست، واو نمیتواند احساسات مرا تصدیق دهد، واین است معیار آن مرد در تصدیق ویا تکذیب سلوك من »

ازین معلوم شد که این قضاوت اخلاقی مادر بارهٔ خود ما نیست، بلکه در بارهٔ دیگران است، ازین رو بار آدم سمت دوام داده می گوید. «این مذکورهٔ اول مادربارهٔ زیبائی وزشتی ازقیافهٔ دیگران گرفته شده است نه‌ازروی قیافهٔ خود مان، ما زود است که از انتقاد دیگران که دربارهٔ ما می کنند متحسس شویم ». «وهمین این شیوهٔ که انتقاد اخلاقی مادر اطراف سجیه وسلوك دیگران عملی شده است، نه‌همانطور باید بدانیم که دیگران نیز در مثل مادر نقد اخلاقی ما صریح اند ماهمیشه ننگرانیم که بدانیم که آیا مستحق تحسین ویا انتقاد دیگران هستیم ویا اینکه نزدشان عین همان چیزمی باشیم که خودرا بآن صورت جلوه داده‌ایم، ویابالعکس آن چیز خوب ویابدی میباشیم که‌ایشان مارا می دانند؟ وما بنا می کنیم که جذبات وسلوك خود را امتحان کنیم وتصور کنیم که این جذبات وسلوك ما بایشان حطور می نماید، باین طریق که اگر ما بجای ایشان باشیم باین جذبات وسلوك چه حکم خواهیم کرد. پس ما کلاه خودرا قاضی ساخته، خودرامشاهد سلوك خود قرار می دهیم ومی کوشیم که ببینیم ازین مشاهده ما چه حاصل میشود، این یك آئینهٔ قدمائی است که‌ما تایك اندازه توسط چشم های دیگران سلوك خودرا تدقیق می کنیم واگر باین ذریعه تسلی باشد البته کار ما تمام است وما دیگر نه تحسین وانتقاد دیگران محتاج نمیباشیم »

«وقتی که میکوشم که سلوك خودرا امتحان کنیم، باید در ین وقت خودرا بدوشخص تقسیم نمائیم شخص ممتحن وقاضی، وشخصی که برآن قضاوت میشود و ازان امتحان گرفته میشود، که من بحیث شق اول هم‌مشاهدم وهم قاضی، وبحیث شق ثانی هم‌محل قضاوت وامتحانم وهم عامل، که شخصیت حقیقی من همین شق ثانی است. ومن باید نه حیث

شخص ثانی خود را در مورد امتحان و همدردی شخص اول قرار بدهم. ولی اگر قاضی تماماً عین آن شخصی که بر آن قضاوت میشود نگردد، کاری است ناممکن بطوری که ناممکن است علت عین معلول باشد »

بدین طریق، آدم سمت به مفکورهٔ رسیده که آن را بنام «مشاهد بیطرف» یاد کرده که قضاوت اخلاقی مبار نقطهٔ نظر این مشاهد بیطرف بعمل می‌آید. آدم سمت فرقی را که فرض کرده مانند این فرقی است که بین «مرد داخلی» و «مرد خارجی» است که در حین اختلاف خودها بمحکمهٔ نهائی اساسی مراجعه طلب میشوند، و آن محکمهٔ عالی تمیز عبارت از وجدان است که هم قاضی بیطرف و هم مشاهد خبیری است.

(۱۵) خودی مثالی: ما درین باره که این نظریهٔ «مشاهد بیطرف» چقدر ارزش دارد و هم در بارهٔ اینکه معنی بیطرفی چیست؟ کنون چیزی گفته نمیتوانیم و ما فقط ازین نقطه به نقل نظریهٔ آدم سمت پرداختیم که بوضاحت تصریح می‌کرد که قضاوت اخلاقی حواله بچیزی میشود که از عامل آن عمل خیلی‌ها بلندتر است، یعنی قضاوت اخلاقی مراجعهٔ است از رجب خان مست به رجب خان هوشیار، که او را از یك نقطهٔ نظر میتوان «خودی مثالی» هم گفت، و اینجا است که مباحث اخلاقی کسب جدیت میکند و باید از یك مدرسهٔ عالی تری تحصیل شود زیرا مکاتبی که اخلاق را متوجه غایهٔ مشخصی امثال لذت، منفعت وسعادت میدانند روی‌همرفته از یك مقوله است که مآل و مبدء ایشان همان نظریهٔ دیمقراطیس است. اگر مکتب سعادت، سعادت را طوری بداند که اخیراً ارسطو آن را دانسته است و نویسندگان ما هم بهمان شیوه رفته‌اند، البته سعادت هم‌دوش خیر و کمال میشود. ورنه سعادت هم باید در مکتب و نظام لذت داخل شود. بهرحال لذت با اشکال خود که منفعت وسعادت باشد، نتوانست که در یونان نمودی پیدا کند و کنون هم برغم همه مجاهدت های سوفست‌های امروزی اروپا قادر بر آن نشد که محبوبیتی کسب نماید.

مکتب منفعت، که ظاهراً از مکتب لذت شسته‌تر است و با اینکه داعی دیموکراسی است و در راه غرض بسیار شریفی بکار می‌افتد، باز هم چون موضوع غیر طبیعی دارد چندان بازار گرمی نیافته است. واقعاً منفعت چیزی است که مولد تزاحم و مدنیت است، و اگرچه

به بعضی غرایز انسان ارتباطی دارد ، بازهم غریزهٔ نیست که بتوان آنرا فطری شمرد و اساس لایتغیر اخلاق را بران بنا نمود و حتی با ابتدا لی که ماهیت لذت دارد بازهم میتوان گفت که لذت ازمنفعت فطری تراست درین شکی نیست که بازار منفعت امروزه گرم ترین بازارها است، ولی باینهم تجارت وبانك محصولات مدنیت است، نه اساس های متین علم الاخلاقی که موجب فراهم آمدن مدنیت شده است

وازطرف دیگر چرا بشر را به منفعت دعوت می کنند و لو که بازار گرم وقیافهٔ جدابی برداشته باشد، وچرا عالی ترین چیز را در گرو اینطور یك چیز میگذارند ؟ دیمو کراسی اگر بر اساس منفعت طرح میشود بدون اینکه مطح انسان راپست سازد چه نتیجه خواهد داد ، درین شبهة نیست که لذت ومنفعت محرك های قوی می باشد وممکن است توده را (طوریکه سوفست های یونان میکردند و کنون شارلتان های سیاسی هم آنرا تعقیب می نمایند) توسط لذت ومنفعت تحریك نمود، و ایشا نرا بمقاصدی که داشتند وادار بند براسکیخت ، ولی اگر ایدیال های بزرگ که بشر صرف نظر میشود وتمام توده را سر بازار عطا هرزهٔ منفعت می کشند ، آیا خدمتی است که بانسانیت می کنند وبافضر بنایست که به خلق ودات و کشور آن رده اندومیرسند ،

آیا اگر بشر را درسر مائدهٔ خیر و کمال دعوت میکردند آنوقت دیمو کراسی بدست نمی آمد؟ وآیا عنصر خیر در نهاد انسان مرکوز نیست ؟ ایشان باید بدانند که خیر الامم دراطراف هستهٔ خیر جمع میشوند به گرد مرکز گمراهی چه می شد اگر بزرگترین خیر وبا کمال را برای بزرگترین تعداد، اساس دیمو کراسی خود قرار میدادند ؟

ولی سیر بشر جانب تکامل سیر طبیعی است، وازین مردمی که کوشیده ومیکوشند بشررا بمادیات بنزل دهند، هیچ هراسی ندارد که نتوانند سرنوشت سیر آن رابکر دانند ، واکر قدری هم بکردانند یقین است که همیشه این کاررا کرده نخواهند توانست ، اما بهتر بود که اخلاق ایشان بااین سیر طبیعی همراهی می کرد، و می کوشید که بشررا جانب ایدیال های بزرگ وبلند آن سوق دهد، وافراد آنرا دراطراف آن ایدیال ها جمع ، وبسوی سرمنزل حقیقی کمال اومهمیز کنند .

درموجودات اجتماعی که انسان هم از آن قبیل است، اخلاق وسلوک وحتی باقی مظاهر حیات بیشتر مبتنی بر تقلید وتلقین است که یکی بدیگر تلقین می‌کند ویکی از دیگری تقلید می‌نماید، وهمین چیز است که مثال‌ها ومعیارها را بمیان آورده ومثال خیر وفضیلت وکمال را بدنیای اخلاق معرفی نموده است، وهمین جهت است که بعضی‌ها را مودل و نمونهٔ فضیلت و کمال ساخته، ومی کوشد که افراد بشر عموماً برطبق آن انکشاف کنند .

ولی حرص منفعت این سودا را برهم زد، وبجای اینکه بشر حیوان متفکر ومتکامل شود آنرا حیوان منافس ومحتکری ساخت، وهموار امثال بنتام خبر نداشتند که سرانجام این مکتب منفعت بکجا میرسد، اما فریدریک نیتچه حقیقتاً دراین باره از ایشان واقف‌تر بود . سپنسر میگوید «روزی بود که همه نزد آنانیکه کسب قوت می‌کردند وتمام سرباز بودند خشوع می‌کردند و کنون آن قوت بدست ثروت آمده است» ولی آیا بهتر شده است؟ در آن وقت غایهٔ مطلوب شرف بود، و کنون پول . ولی چون پول نمی‌تواند عدالت اخلاقی را بمیان آرد . لاجرم حتمی است که نمیتواند ضمان دار عدالت اجتماعی شود، وبازهم اگر فضیلت و کمال غایهٔ انسان نمیشود، پس نتیجهٔ مذکور خیلی حق بجانب است که دعوی شرف می‌کند . وبگفتهٔ نیتچه هزاران بار بهتر است که فرزندان بشر را بمیدان جنگ ببریم وبه ایشان روح حماسه بدهیم از اینکه دکانداران دیموکرات آنها را بکار خانه‌های زیرزمینی برده وایشان را مادتاً ومعناً محکوم بمرگ تدریجی نمایند .

خیر بهر حال از مطلب برآمدیم وبحث ما درباره مکاتب اساسی اخلاق ومکاتبی بود که شایستهٔ نام بزرگ ومقام عالی انسانیت است، مکاتبی که براساس روح حقیقی اخلاق طرح شده وانسان را جانب اعتدال و کمال آن رهنمائی می‌کند، سه عدد آنها در یونان ویکی هم در جرمنی تاسیس یافته است که اینک ما بشرح ومقارنه ومقابله ومعادله آنها می‌پردازیم، تا رفته رفته بر «حدود مثالی» روشنی کافی بیفتد

(۱٦) عقل و یا جذبه؟ این همه کشمکش های اخلاقی که قریباً طول دو نیم هزار سال را اشغال نموده است، تقریباً درسر این نقطه است که اخلاق را عقل رهبری می‌کند ویا جذبه؟ درهردوره که نظر بیندازیم می‌بینیم که دو مکتب ویا دو حکیم در این باره باهم

راع دا شمد اند، مثلاً هیرا قلیط Heraclitus و دیمقراطیس Democritus و بارانتستانس Antisthanes وارسیتیپس Aristipus و بعد ازان زینون Zino و ابیقور، Epicurus و سپس دیکارت، و گاسندی، وهم کدورث وهوبز، وپیر اندو هیوم، و بالاخره کانت وامثال که هر کدام ازین جوره های فوق باشخص مقابل خود براعی که داشتند درباره این بوده که رهبر سلوك، عمل است، و یا حدس؟

و بعضی هاهم دیده میشوند که بطور مستقل نظریهٔ دارند که متوسط ومعتدل ومستقل تراست، و اینها مردمی میباشند که ازین تنا قضات بلند تر اند، مانند فلاطون وارسطو وهیگل ویا مثلاً سپینوزا. اگرچه بعضی مکاتب دیگری هم دیده میشود که ماورای این چیزها میباشند ودر حقیقت ازین مقوله ها هم محسوب نمیشوند، ولی ایشان چندان در حساب نمی آیند، مانند اشخاص طرفدار نظریهٔ ریبا پسندی ویا مکتب همدردی وغیره.

وقتی که اروپا به علم اخلاق وفلسفهٔ یونان مواجه شد، رفته رفته نویسندگانی پیدا شدند که در آن باره فکر کنند، که ازان جمله دیکارت موسس فلسفهٔ جدید محسوب میشود. ولی دیکارت توجه بیشتری به مابعد الطبیعه ومنطق نموده ودرعلم اخلاق بیش از یك مرد رواقی چیز دیگری نیست مخصوصاً دربنکه در بین روح وجسد مخالفت زیادی را (و آنرا هم درسایهٔ مابعد الطبیعه) عقیده نموده است.

اینجا است که یك حرکت قریباً ابیقوری نیز پیدا شده وامثال گاسندی وهوبز وباقی بعری دستهٔ ایشان، گرد مکتب مادی مذکور جمع شده اند، که هوبز در بین ایشان عقیدهٔ مخصوصی داشت که احراز قوت را بزرگترین غایهٔ انسانی میدانست، ولی امثال کمبرلیند به نظریهٔ هوبز معارضه نموده طرفدار این بودند که باید پهلوی اجتماعی وهم پهلوی عملیت انسان بیشتر در نظر گرفته شود. در بین این کشمکش ها، مکتبی بنام مکتب حسی اخلاقی کسب وجود نمود که امثال شفتسبری وهچیسن طرفدار آن بودند ومی گفتند که انسان باید دارای یك بصیرت حدسی، ویا الهامی باشد که

بوسیلهٔ آن صواب را از خطا فرق کنند طوری که ما درهر تدبیعات اینطور یک حسی را در تفریق زشت وزیبا ما لکیم. ولی نه فرق اینکه حس مذکور (یعنی بصیرت حدسی اخلاقی) در طبع خود اجتماعی است وهر چیز که بجامعه مفید باشد، بدل هر کس می رسد که خوب است و آنچه بجامعه مضر است به سلیقهٔ فطری هر کس بد میخورد.

این نظریه ایست که بعدها بحیث یک ساقهٔ بزرگی شده است که دارای شاخه های متعددی گردیده، وبعضی از نویسندگان امثال رید Reid مکتب حدسی اخلاقی خود را براساس این عقیده که عیناً ذکر شد بمیان آورده اند. دستهٔ دیگری به اینطرف میل کرده اند که فرق نیک وبد مربوط است به تصور عقلی نتیجهٔ عمل، که امثال لاک و کلارک وو لاستون وغیره، باظهار این نظریه موجب معرفی مکاتب عقلی اخلاقی گشته اند. وهمین سلسله است که پیچ وتاب میخورد تا اوج نهائی خود را در نظریات کانت می یابد، واینجاست که باز عصر جدید به نظریات فلاطون وارسطو می گراید و مثالیت « ایدیالزم » جدید، کسب وجود می کند.

اما کسانیکه بمکتب حسی اخلاقی عقیده داشتند واین نظریه را جنبهٔ اجتماعی می دادند ومی گفتند خیر چیزی است که بجامعه مفید باشد ویا هم چیزی است که به ارتقای سعادت انسان خدمت نماید، بالاخره ازین نظریات شان بعضی نظریاتی اکتشاف نمود که بمکتب جدید منفعت منجر شد.

پس گویا مکاتب جدیده عبارت است از مکتب حدسی و عقلی ومنفعتی، که این سه مکتب با مکتب جدید ارتقائی مکاتبی است که کنون در تداول است.

خیر از مطلب قدری بر آمدیم و کنون باید باز بمعارضهٔ عقل وجذبه رجوع کنیم. ما دیدیم که وجدان انسان مانند یک عالم ویا یک نظامی است، که اگر آنرا از نقطهٔ

بنظر عمل بنگریم، معلوم میشود که متشکل است از آرزوهای متعددی که در بین جماعتی گذاشته شده که کم وبیش باهم مماثل وسازگار اند. کنون ممکن است. توجه حصری خودرا که معطوف می کنیم تنها جانب آن آرزوهائی کنیم که بین آن جماعت وجود دارد، وبا جانب آن هیئت کنیم که بحیث یك وحدت وبطور یك نظام، این آرزوها را درآن جا باهم مرتبط نموده است، وبه عبارت دیگر اینکه: آیا جانب انسان دانا عبارت از یك معادلهٔ ذات البینی آرزوهائیست که در جستجوی تسکین خود می باشد، ویا این است که اصلا یك کوششی است که میخواهد آرزو هارا مطیع مثال ویا نمونهٔ آن نظام بسازد؟ تناقضی که بین این دو مکتب است عموماً ازان نشئت کرده که بعضی ها متمایل اند که باین پهلوی مسئله اصرار کنند ویا آن پهلوی دیگر، یعنی وجدان را عالمی بشناسند ویا نظامی. یکی ازین دو تمایل میتواند که بطور خوبی در اصول هیوم تمائل کند که می گوید: «عقل برده جذبه است وباید همیشه اینچنین باشد» یعنی عقل هیچ کرده نمیتواند الا اینکه جذبه را به تسکین آن رهنمائی کند، و کسی که باین نظریه باشد خیر در زندگی نزد او همیشه بالضرور تنها عبارت ازین است که هرجذبهٔ که سر بالا کند باید حسب خواهش آن به تسکین آن بکوشیم. این است نظریهٔ مکتب قیروانی که امروز به شکل مکتب لذت سانیده شده و شکل پیراستهٔ خود عموماً عبارت است از مکتب سعادت، وطبیعی است که طرف مقابل آن باید مکتب حدسی ویا عقلی محسوب گردد. حالا می رویم که این تناقض را بشکلی که قدری متفاوت و بعبارتی که قدری مختلف است یعنی در زیر عنوان «راست» و «خوب» وبعبارت دیگر «حق» و«خیر» بیان کنیم

پیشتر هم گفته شد که دو شکل اساسی در اخلاق موجود است که مثال اخلاقی خودرا در آن شکل جلوه می دهد، یعنی درشکل راست (حق) و در شکل خوب (خیر). یعنی اخلاقیت را چنین تصور می کنیم که عبارت است از تطابق به یك قانون یا یك معیار؛ ویا عبارت است از تعقیب یك غایه ویا یك نصب العین. کنون

فرق ، پس این دومکتب متمنا قض اخلاق ، با یك اندازهٔ مهمی ، مربوط است به فرق این دوشکل. بلی ، یك سلسله متفکرین ازهر اکلیتس گرفته تا کلبیون و رواقیون و از آنجا تا کانت ، چنین فکر می کردند که معیار نهائی اخلاق یك نوع قانون و یا ضابطه‌ویا امری است که اران می آموزیم تا کار راستین را بکنیم . در حالیکه از طرف دیگر یکدستهٔ مسلسل متفکرین ازدیمو کریتس گرفته و از بین فیرو اپیها و ابیقوری ها گذشته تابه بمقام رسیده اند ، که خیر را عموماً عبارت از سعادت ممدانند ، و آنرا نسبتاً چنین می پندارند که غایهٔ نهائی انسان است ، و در اساس آن است که اعمال انسان قابل ستایش گفته مشود و یا قابل نکوهش . این دو مکتب رامیتوان بصورت بحمین خمان تعریف کرد که معیار خود را عبارت از طبعه (که معیار مکتب اول است) وسعادت (که معیار مکتب دوم است) گرفته اند .

(۱۷) کمال : ما دیدیم که عقل جانب و طبعه میلانی پیدا نموده ، وچند به جانب لذت و سعادت جذب شده ، و این دو نظریه است که مکتب های و طبیعه وسعادت رامیان آورده‌است ، ولی غایه های اخلاقی را نمیتوان باین دو اصل محصور نمود . او لاً ممکن است که مکاتب حد ذاتی ، امثال مکتب لذت و منفعت وسعادت ، با مکاتب عقلی ومکاتب وطبیعه ، که هردو طرف ، نظریات ومکاتب متعددی دارد ، باهم امتزاج کنند و ازین امتزاج یك چیزی نما نند « کمال » بیرون‌شود .

و ازطرف دیگر ، این اختلاف نظریات که در بارهٔ غایه ویا معیار اخلاقی به‌میان آمده است ، از چند جهت است . یکی این است که هستهٔ اولین این موضوعات در ادیان وجود داشته . مثلاً تشویق لذت معنوی در ایمان و عقیدهٔ علم الکلامی ، و امید منفعت روحی وسرمدی مترتب در اعمال ومعاملات دینی و شرعی که مادیون آن لذت را مادی شناخته و مکتب لذت خودرا معرفی نمودند ، و همچنین آن منفعت رابه شکل مالی آن نمایش داده و مکتب منفعت خودرا سربازار کشیدند .

ولی طبقهٔ هم‌وجود داشتند که بنام تیاسوفست ها (متصوفین) که غایهٔ مجاهدت

عارفانهٔ خودرا دانش می دانستند که بنده، باخلاق الله متخلق شود، وباو پیمان دوستی بندد، و باو تعالی ازروی معرفت همرنحوید، ودراو فانی وباقی شود. که این کمال روحی ومعنوی وقدسی نیرازمظهر مادی خودخالی نمانده وبمقابل آن مکتب نشؤو ارتقاء کسب وجود نموده است پس کمال صوفی عبارت است از رسیدن بخدا، وکمال فلاطونی نزدیك شدن است بمثال «خیر»، وکمال ارتقائیون مساعدت نمودن است بانتخاب طبیعی

و نیزازطرف دیگرهمهٔ این شکلها در تیپ های انسانی موجوداست واکثر اینها از ساختمان مخصوص اشخاص نشئت نموده است، می گویند امانوئیل کانت، وقتی که برای قدم زدن عصرانهٔ خودمی برآمد، دکانداران آن کوچه، ساعت های خود را برابر میکردند، زیرا مقیاس دقیق تری که نزد ایشان بود همانا مواظبت کانت بود دروظیفهٔ حیات او، وبهمان اندازه که کانت رواقی ومواظب وظیفه بوده نتام، قیروانی مشرب لذت جو بوده است. چنانچه کذلك خوئی ارسیپس نزد شاه سیسلی شاهد سجیهٔ اواست. ونیزمی بینیم که مرگ وزیست سقراط باتمام حیات فلاطون واواخرعمرارسطو واواخر تحقیقات اودربارهٔ سعادت، شاهداین است که این مردم نظراً طالب علم و عملاً طالب کمال بوده اند، پس از جملهٔ مکاتب ممزوج ومزدوج یکی مکتب رواقی است که میتوان گفت. بقاعدهٔ آن مکتب دربین نظریهٔ وظیفه ونظریهٔ کمال، حدمتوسطی بوده است، زیرا باین قاعده میتوان گفت که شاید مثال اخلاقی رواقیون عبارت ازین باشد که بقانون اخلاق مطیع باشیم، اما درعین حال این هم که باید حیات یك مردعاقل رابخود نگیریم، مثال وغایهٔ ایشان بوده است که عین این امتزاج راممکن است به نظریات دیکارت و کانت نسبت داد. ونیز در مکتب حسی اخلاقی، مثال وظیفه وهم مثال سعادت سیاناً ممزوج وملحوظ است. ارتقائیون جدید مثالهای سعادت و کمال راهم امتزاج داده اند.

قانون کمال در نزد علماء نفس، عبارت ازین است که هرعضویت مجبول است جانب کمال خود حرکت کند، نصب العین حیات این است که مثلاً حسره ممتزج کمال خود واصل شود. ضرورت کمال قوی ترین محرك اجباری حیات است وهیچ محرك باندازهٔ آن، قوهٔ اجبار و اصرار درحیات ندارد. عطش کمال است که انسانرا

خواه برای رفع نیازمندی های جسمی و خواه برای تسکین عمیق روحی، تحریک میکند، که این تحریک بارهاییکه اساس آن خبر را ساقه است مسلسلا ومصراً جاری است تلاش هم درحد ذات خود، خواه جانب کمال جسمی وخواه روحی باشد، علامهٔ احساس نقصان است

ماهمی بینیم که قانون کمال همیشه در کنار است، خواه در عالم عام الحیات وخواه در دنیای علم الروح، وخواه در محیط اخلاق، وخواه در فضای دین که ما این کمال را در علم الحیات «صحت» میگوئیم ودر علم الاخلاق «کمال» می نامیم ودر علم دین «ولایت» می خوانیم ودرعلم النفس «تحقق ذاتی» نام میگذاریم.

این قانون آنقدر ها قوی ومصر است که هیچ عضویت نمیتواند از پای بنشیند الا که عطش خودرا بواسطهٔ احراز خودی مکمل تسکین دهد

اگر از نقطهٔ نظر علم الحیات دیده شود، بخوبی معلوم میگردد که قانون کمال همیشه در هر عضویت در کنار است، اگر عضوی را مثلاً از جلپاسه قطع کنید، این سلیقهٔ کمال در این حیوان آنقدر قوی است که عضویت آن بطور لاینقطع کار می کند تااینکه آن عضورا بار دیگر برویاند، تا که بار خلقت کمال جسمی بپا لای آن راست آید اگر زخمی بوجود ما میرسد، بفوری می بینیم که هرحصهٔ عضویت های مابکار آغاز می کنند وبرای اعادهٔ آن عضو مجروح، می کوشد، نظام عصبی حس دردرا بحیث علامهٔ خطر مخابره می کند، دل بنای طپش می گذارد و تنبهٔ خود را سریع تر میسازد، تاخون را بآن طرف زیاده تر سوق دهد و آن زخم را بشوید وپاک نماید، نظام غدودی نیز بفعالیت بنای ساختن کریوات سفید را گذاشته وفوراً آن هارا بآن نقطه میرسنند، تاما مکروب ها نه بیرد شود وآن دشمنان حیات را بعد از انهزام بحیث حرک خارج سازد، باز قلب خون تازه را برای ساختن نسیج جدید میرسند، تا بالا خره زخم از بین میرود وعضو بحال کمال خود رجعت می کند.

از نقطهٔ نظر دین، کوشش برای کمال و احساس نقصان بارزترین چیز ها است، بشر هر وقت که بکار خود در میماند، وبکشتی سوار میشود از خدا و ند خود

استمداد می کند زیرا که با نقصان خود مستشعر است' ترس وبیاز مندی وعشق بخدا چیزی است که نقصان ما را هم اشعار میدارد وهم تکمیل می کند اگر چهار طاق خیمهٔ دنیای او کامل می بود' انسان به قبهٔ مینای آسمان چشمی نمی دوخت' واگر امروز او مکمل می بود بفردائی امید وار نمی شد عقیده بجاویدان' حبری است که نقص فنای ما را جبیره می کند دنیا مزرعهٔ آخرت است که کشت دنیا آنجا می رسد وآنجا درو می شود

کار دنیا بسکه ناقص بود عقبی ریختند
وعدهٔ امروز چون شد رنگ فردا ریختند

از نقطهٔ نظر علم النفس' طوریکه هید فیلد می گوید' دیده میشود که سوق جانب کمال' در غریزه ها بصورت واضح موجود است هر غریزه به فعالیت تمام می کوشد که خود را ظاهر سازد هر غریزه که فرصت اظهار برایش میسر شود' تسکین می یابد واگر در راه اظهار آن مانعی پیدا شود سوا ئق آن بجای اینکه ضعیف شود قوی تر می گردد' تا اینکه خود را به تسکین برساند' خواه از یك راه مستقیم چنانچه بصورت حدیات ظهور می کند' ویا بصورت غیر مستقیم طوریکه به شکل بی نظمی اعصاب ظاهر می نماید عواطفی که حاوی اندیل های ماست به شکل آرزو ها وخواست های شعوری ما ظاهر میشوند خاطر اینکه مهجور شده وازانکشاف طبعی شان جلو گیری شده است' عقده هائی میشوند که برای ظهور خود وسیله ها خواسته ومقاصد وآمال غیرشعوری خودرا باس سورت اظهار می کنند' که موجب علامات مریضانهٔ عصبی واخلاقی می گردند وطوریکه غریزه ها وعواطف وعقده ها همیشه جانب اینکه خودرا اظهار نمایند وبآن وسیله به کمال برسند پویا اند' بهمان طور خودی فردی نیز ما نند با قی عضویت ها' جانب تکامل درحرکت است

تلاش تکامل نفس' قرار گفتهٔ هید فیلد' درسه حالت به خوبی ملاحظه شده میتوانند

(۱) درخواب (۲) درمرض نیوروسیس (عصا بیت) وهم (۳) درمجاهدات شعوری که جانب تحقق داتی بعمل می آید.

۱ـ اشتیاق نفس جانب کمال روحی در خواب مشاهده میشود؛ ما در خواب چیزی را تحقق کرده میتوانیم که در بیداری کرده نمیتوانیم، زیرا ما خود را در خواب مکمل دیده میتوانیم. طفل فقیر، خوان مکلف را به خواب می‌بیند، زیرا اطفال مذکور به غذا محتاج است. بچهٔ متوسط که بوت و توپ و ... و سرور ... آرزومند باشد، باز هم این را به خواب خواهد دید که در خانه موتر ... خرج آن را بدست گرفته است.

خواب اشخاص کلان سال هم، تا بیک اندازه مانند خواب اطفال است، ولی در ذات خود قدری بیشتر مغلق است زیرا بیشتر چیزهای ... متصور است. ما درین خواب های خود رول هائی را بازی می‌کنیم که در حال بیداری نگذاشته ایم داخل صحنه شوند. آن کسانیکه ... را که ... را ... به شدت مغلوب کرده است و از پیشگاه ... را ... دور کرده است، در خواب می‌بینند که آن کسی ... و ... او را ... اعمال فاجرانهٔ خود کرده اند. ایدیالست های بسیار خیالی که علاقهٔ خود را از دنیا قطع کرده و در فضای تخیلات شاعرانهٔ بسیار بیباکی خود پرواز دارند، غالباً در خواب های خود باوج های خیلی بلند بالا می‌روند و ... به زمین زده میشوند؛ واز طرف دیگر اگر خواب های مردانی است که بر فراز قلل جبال صعود می‌کنند و آنجا کسب مسرت می‌نمایند، علامهٔ این است که مرد مذکور خوب ... و همت گیر است؛ و محتاج به یک فضای عالی تری است، زیرا که کمال خود را آنجا تصور می‌کند.

باین طور، روحهای ناقص میکوشند که نقصانهای خواب خود را کامل کنند، زیرا که این خوابها نقایص خودی غیر متحمل را نشان میدهد. خواب هاا گرچه خوبی تعبیر شود، طبیب علم النفس را در کوششهای تشخیص وعلاجی او خیلی مدد می‌کند، زیرا که خلق وذات مریض را خوب نمایان میسازد. وبجای اینکه مریض احتیاج خود را شرح دهد، این خواب‌ها خودش را شرح می‌کند. خوابها، آرزوهای خاک شده و پامال.

گذشته است ، و اگر ما آنها را اینطور تعبیر کنیم که احتیاجات پایمال شده است ، همراه عاطفی برفته ایم زیرا غریزه که مرده و پایمال شده باشد ، روح به تازه گی و کمال آن احتیاج دارد ، ولی این خواب ها به نحوی است که تمام حدیث نفس تذکر یافته است ، که خواب های مثالی و الهامی از این نام مبنی است .

(۲) علامات اهرا [illegible] نمانند خواب ها عالماً کوششی است جانب تکامل بسیاری علاوه [illegible] او [illegible] ده است ، اظهار آن حاجات غریزی پایمال شده است که نفس می خواهد [illegible] تکامل خود آن [illegible] را که عنصر روحی اواست ، بخود استخراج کند ، [illegible] دارای تکامل خودی نکو شد و [illegible] پایمال شده [illegible] اظهار وجود اعطا کند .

وقتی [illegible] اگر [illegible] در شکل بیماری جسمی هم تظاهر کند ، بازهم نماینده و مثل همان [illegible] است ، و از سبب (واو که بیهوده باشد) بازهم کوششی است بطرف [illegible] و کمال اصلی او استخراج نماید .

(۳) کمال خودی [illegible] حاصل شده میتواند که همه عواطف و عقده ها در یک مجموعهٔ جمع [illegible] که [illegible] آن [illegible] را تحقق خودی می گویند .

تحقق خودی (یعنی اظهار [illegible] همه غریزه ها و سابقه هائیکه در ما موجود است) هیچگاه حاصل شده نمی تواند ، تا اینکه همه عناصر روح و نفس ما ، خود را بتمامه اظهار نکنند ، در نفسی که خودی تحقق پیدا کرده است هیچ منازعه و هیچ عقده و هیچ فشار و پایمالی وجود ندارد بلکه [illegible] بصورت مطرد و متناسق نمایش می دهند و جانب مقصد و انجام واحدی می نمایند ، که آن انجام و آن مقصد استعداد آنرا دارد که غریزه ها را از اعراض [illegible] آنها منحرف ساخته و بطرف نصب العین مشترکی متوجه سازد ، که آنرا آیدیل می نامیم و آن حرکت و فعالیتی را که نفس در راه ایدیل بصرف می رساند اراده می خوانیم .

• غریزه ها و سوایق ، مانند عناصر ، قابل استحاله هستند ، ولیکن فناشده نمی توانند این دیوها اگر مجموعاً [illegible] شوند ممکن است مانند مسجد اقصی اید بالی

ما تعمیر کنند، ولی اگر مساعد پری در شیشه بند شوند، موجب آن میشوند که صاحب خودرا دیوانه سازند، واین خود نشانه کسی است از عالم ماهیات و تحقق خودی، که مارا مجبور می کنند تا از تجاذبهٔ شهوات وانفعالات در آنیم ز بطوف کمهٔ اخلاق وانکشاف صحیه و کمال انسانی احترام بنهیم. واز بس است که در تمام دورهٔ فرماندهی حیات عضوی، خواه در حدیقهٔ بیالوجی و خواه در مدرسهٔ سیکالوجی وخواه در خانهٔ اخلاق و خواه هم در محراب قدسی دین، اشتیاقی به اعلای وظایف انسانیت و کوششی به تکامل بزرگ ترین قوهٔ ظاهرهٔ موجود است که مارا به مجاهدهٔ خستگی ناپذیری، سوق می‌دهد، تا اینکه به کمال تحقق ذاتی و اصل شویم

بگرد صددشت ردرنشانی؟ که فهم عمر ساز یابی،

سر از نفس سوختن تنانیا بخود ز سعدی تلاش دارد،

(۱۸) معیار حیثیت قانون: قانون کلمه است که دائماً کلی متساوی اصناف و انواع خود است. قانون هاهم مانند باقی مفهوماتی که زیر لوای یك کلی جمع میشوند، در بین خودها مابه الاشتراك وهم مابه الامتیاز هائی دارند، وهم ممکن است که بصورت معمولی دسته بندی نیز شوند، مثلاً قوانین مملکت که توسط مردم آن و یا بواسطه حکام ایشان ساخته شده است، همیشه در امکان آن هست که متبدل ومنسوخ شود، وهمچنین ممکن است که باشندگان آن کشور نیز مانند باشندگان کشور های دیگر، آنرا اطاعت نکنند. ولی قوانین طبیعت هم لایتغیر است وهم ممکن نیست از آن اطاعت نشود، یعنی ثابت وحتمی است. گویا قوانین بسه جهت ازهمدیگر جدا میشوند: اول بعضی قوانین ثابت و لایتغیر است وبعضی قوانین دیگر، برعکس آنها متبدل ومتغیر است دوم بعضی قوانین واجب الاطاعت است که برضد آن بعضی قوانین دیگر واجب الاطاعت نیست، سوم، بعضی قوانین عمومی و آفاقی است، که برعکس آن بعضی قوانین دیگر، نسبتاً خصوصی ومحلی است. و لیکن این نوع سوم از نوع اول چندان فرقی ندارد. زیرا عموماً چیزی که کلی و عمومی است ثابت وحتمی هم هست وبالعکس پس بردمادو نوع قانون ماند (۱) متبدل و یاغیر متبدل (۲) واجب الاطاعت ویا غیر واجب الاطاعت، که بطور

صرف چهار نوع میشود. (۱) قوانینی که میشود هم متبدل باشد وهم ازان اطاعتی نشود.
(۲) قوانینی که میشود متبدل شد، ولی نمیتوان ازان اطاعت نکرد (۳) قوانینی که ممکن است ازان اطاعت نشود ولیکن ممکن نیست که متبدل گردد. (٤) قوانینی که نه ممکن است متبدل شود و نه هم ممکن است کسی ازان اطاعت نکند.

اول وچهارم این انواع را قبلاً نشان داده یم، که اول عبارت بود از قوانین مملکت وچهارم از قوانین طبیعت. برای نوع دوم، مکنزی قوانین نظام شمسی را دربارهٔ روز وشب، ودربارهٔ کشت ودرو، ودوران فصول، مثال می آورد، ومی گوید تاوقتی که این نظام باقی است کسی ازآن سر پیچیده نمیتواند، مگر اگر این نظام بواسطهٔ سرد شدن خورشید ویا بواسطهٔ توقف دوران زمین، ویاهم تبدل موضع قطب ویا بالاخره بواسطهٔ تصادم زمین به دوی الاذناب ویاباقی کرات آسمانی، ازبین برود، قوانین آن هم ازبین خواهد رفت، که قوانین اقتصاد سیاسی نیز از همین قبیل است این قوانین به بعضی اشکال حمعیت منطبق میشود، وهمین مردمی که از بعض عوامل متاثر میشوند، بوجود می آید، وهم این قوانین دربین این حدود خود واجب الاطاعت است ولی نشاشده که این قوانین درائر تبدل شرایط وسحایای واسعین خود، ازبین رفته است. وازین است که این قوانین را قوانین اعتباری Hypothetical می گویند زیرا بقای آنها مربوط است به فرض واعتبار وبقاء شرایط مذکور بعضی ها قوانین ریاضی راهم ازین قبیل گفته اند، ایشان می گویند شاید دنیائی باشد که درآنجا دو ودوچهار نشود، بلکه پنج شود . واگر مثلثی تشکیل شود که قطر زمین قاعده آن، ویکی ازثوابت رأس آن شود، آنگاه زوایای ثلاثهٔ مثلث مساوی قایمتین نخواهد بود. وهمچنین اگر قطب ها بهم خیلی نزدیك شوند این مقیاس ومقادیر باین شکل نخواهد ماند ولی این چیزها مورد حکم وبحث عملی و اخلاقی شده نمیتواند، وباید که ماقوانین ریاضی را به نوع چهارم این تقسیم، مربوط بدانیم.

قوانین اخلاقی متعلق است به نوع سوم یعنی ممکن نیست که در آن تبدیل وتغییری راه یابد ولی ممکن است که اطاعت نشود. بلی درست است، طوریکه گفتیم شاید بعضی ضوابط خصوصی اخلاقی دربعضی شرایط وحالات حیات تبدل کند،

ولی مبادی عمومی ووسیع اخلاقی هیچگاه قابل تبدل نبوده، نه تنها در همه اصناف نوع بشر قابل تطبیق است بلکه در همه ذوی العقول نیز انطباق می‌یابد. اگر فرضاً روحی از دنیای دیگری باین عالم نزول کند، شاید ما سوای آن از طرز وماهیت ویا ساختمان او واقف شویم؛ وهم شاید ندانیم که کدام چیز به ذوق او تلخ ویا شیرین است وکدام چیز بنزد او نرم ویا سخت است ویا چطور است تأثر او نسبت بحرارت وآواز والوان، ولیکن بدون شك در نزد او طوریکه درنزد ماست، این مسئله محقق است که کل از جزء خود بزرگ‌تر است، ویا اینکه هر معلول علتی دارد. وهم اینکه او نیز مانند ما نباید که دروغ گوید، ویا اینکه نباید بیهوده وبدون سبب حیاتی را تلف کند. این قوانین قابل تبدیل نیست، اگرچه ممکن است که اطاعت نشود وزیر پای هواوهوس لگدکوب گردد. اگرچه شاید بعضی نویسندگان علم اخلاق اصرار کنند که اطاعت قوانین اخلاق حتمی است، زیرا هر گناه بهمراه خود مجازات خودرا توأم می‌آورد وسنگ بهم درمیزان عدل بی‌انتقامی نیست، ولی این حقیقت، بگفتهٔ مکنزی، درحقیقت یك حقیقت مابعدالطبیعه والهیاتی است نه یك قانون اخلاقی، حقیقتی است دراطراف ساختمان نظام ناهمی مادی وادبی کائنات، نه ضابطهٔ از ضوابط علم اخلاق. قانون اخلاق اینطور می‌گوید، «شایسته است که اینطور شود» نه اینکه «بالضرور اینطور میشود»

وقوانین عملی نیز مانند قانون اخلاق است وهیچ کس نمیتواند مبادی اساس علم تعمیر وعلم دریانوردی ویاعلم خطابت را از آنچیزی که هست بدیگر شکلی تبدیل کند اگرچه شکی نیست که بعضی ضوابط فرعی این علوم شاید تعدیلاتی بخواهند، ومخصوصاً اگر بخواهیم که آنرا مثلاً بدیگر سیارات تطبیق کنیم، وحتی آن ضوابط درسیارهٔ خود مان نیز آنقدر متحجر و قابل تبدیل نیستند، ویك اسلوب بنا که مثلاً در «الاسکا» و«کامچاتکا» تطبیق میشود بمشکل میتوان آنرا درخط استوائی انطباق داد. وحتی نمیتوان که درین کشور نیز، اسلوب بناء جبال «پاروپامیزادی» ویا «پامیر» مارا، در گندهارا وارا کوزی بکار انداخت بطوری که کشتی‌رانی نهر جیحون از کشتی‌رانی بحر هند بارها تفاوت دارد، وهمچنین که عین سخن رانی بریك قوم عین آن تاثیری را ندارد که بر قوم

دیگر داشته باشد علم منطق نیز مانند علم اخلاق است وضوابطی که در آن برای تصحیح وکر نگار انداخته میشود ، لا تغییر است ، با آنکه خطاهای جزوی که انسان همیشه با آن معروض میشود ، شاید بحسب موضوعات مختلفهٔ مطالعه والسنهٔ مختلف ، و نیز عادات مختلف عقل ، مختلف شود ولی در این جا هم مثل علم اخلاق ممکن نیست که قوانین متبدل شود ، اما ممکن است که اطاعت نشود .

(۱۹) «هست» ، «باید» ، «شاید» : بعضی قوانین می گویند «آنچیزی که هست» و بعضی از آنها می گویند «آنچیزی که باید» و بعضی هم می گویند «آنچیزی که شاید» موضوع قوانین طبیعت عبارتست از آن «چیزی که هست» مثلاً قانون جاذبه فقط این را می گوید که اجسام در مناسبت ذات المثنی خود بسمت مخصوص حرکت می کنند ، قوانینی که در علوم بسیار مجرده دیده شده است نیز از این قبیل است وحتی قانون دادوستد ،

از طرف دیگر ، قوانین کشورها ، در اطراف چیزهائی «که باید باشد» بحث می کند ، یعنی چیزهائی که باید حتما باشد ، ورنه مجازات در عقب آنها است اگرچه انسان میتواند و ملتکه عملاً آنهارا نافرمانی می کند ، ولی قوانین مذکور می گویند که مردم «نباید» اینطور کنند ورنه مجازات خواهند یافت . اما قانون اخلاق می گوید که «نشاید» اینطور کرد ، واین کار شایسته نیست . مثلاً یك حکومت قانونی وضع می کند که برخلاف مرام ملت و منافی بیگانگان است . دراین حال شاید دستهٔ از افراد ملت حس کنند که این کار کار جفائی و عادلانه نیست ، وآن را مخالف مثال ومعیار سلوك خود بدانند ، دراین وقت این افراد با آنچیزی که نزد خودشان قانون اخلاق شناخته شده است ، درمجادله می افتند مقتضای قانون اخلاق این است که چون دراین صورت این قانون موضوعه عادلانه نیست ، برای شان شایسته نیست که آنرا قبول کنند ، ولذا «نشاید» که آنرا عملی نمایند . ولی مقتضای قانون کشور این است که «باید» آن قانون عملی شود وایشان باید برطبق آن رفتار کنند ، ورنه مجازات شدیدی یابند واگر ایشان درمجادلهٔ بین قانون اخلاق و این قانون کشور ، طرفدار قانون اخلاق شده از اطاعت آن قانون اباء نمودند ، وآن قانون موضوعه مخالفت گردید ، وهم بالا خره به کیفر آن عملاً کشته شدند ، این وقت است که قانون طبیعت درباره شان حکم می کند که «مرده هستند» .

اما قانون دین که دربارهٔ شان حکم «زندهٔ جاوید» می کنند از همه اینها هم وسیعتر و نهائی‌تر
وزنده‌تر و پایدارتر است .

(۲۰) امر قطعی: کانت می گوید «قانون اخلاق امر قطعی است» و اینک ما می کوشیم که معنی امر قطعی را شرح دهیم. تمام قوانین [illegible] که مربوط به امور طبیعی وهم آهنگی های طبیعت باشد، طبعاً قوانینی خواهد بود که متعلق به امر و نهی باشد، چون این اوامر یا مطلق است و یا مشروط و محدود. قوانین کشور مطلقاً واجب الاطاعت است و در مجازات درپی است. مبادی اصلی علم حساب هم مانند این اوامر و ضوابط است. اما این اوامر و ضوابط تنها در حساب تطبیق می‌شود و دایره‌اش محدود است. و همچنین قوانین معماری مشروط و محصور بکسانی است که میخواهند خانه های محکم و مستریح وقشنگی داشته باشند. قوانین اقتصاد سیاسی هم [illegible] که نه پایدار است و نه عمومی و کلی، پایدار نیست که بحسب شرایط مختلف می شود. عمومی نیست که تنها بکسانی تطبیق میشود که میخواهند [illegible]. پس، این قوانین هم قسماً اوامری و حکمی می باشند. و حتی که قوانین [illegible] هم کلی وعمومی گفته نمی‌شود، زیرا فقط بکسانی تطبیق میشود که [illegible] رأی باشند، وهم بسیار شده که شخص از نصب العین وعادهٔ خود [illegible] طوریکه تفتازانی بمقابل سید جرجانی از قول خود [illegible] نموده و گفت «چه لازم است که برأی خود اصرار کنم، تا از جملهٔ [illegible] حق بحساب وثابت الرأی شناخته شوم، درحالیکه میتوانم حقائق را از [illegible] بپوشانم.» اینطور اوامری که درین قوانین است اوامری است فرضی و اعتباری، زیرا این قوانین به اشخاصی تطبیق میشود که میخواهند غایات خودرا برحسب قوانین معیاری بدست آرند ولیکن قوانین اخلاق مانند آنها فرضی واعتباری نیست بلکه قطعی و مطلق است. اخلاق قطعاً میگوید دروغ مگو. ولی اگر کسی بگوید که «دروغ مصلحت آمیز به از راست فتنه انگیز» واگر این گفته معنی داشته باشد، شاید بر سبیل اخلاقی شناخته شود ومربوط به مبادی سیاست ودیگر جائی باشد. [illegible] راست و دروغ درین جمله بمعنی

بهتری گفته شده باشد زیرا راستی بمعنی وسیع وعالی خودمقتضی امر مطلق است « حق بگو و به نیکی امر کن » زیرا چیزیرا که باید بکنیم، بایدبکنیم وهیچ قانونی نیست که از قانون اخلاق عالی تر باشد ونتواند قانون اخلاق را بطرفی بگذارد وجای آنرا بگیرد

البته قوانین دیگری هم موجوداست که ازقانون اخلاق قطعیت چندان کمتری ندارد، زیرا آن قوانین مربوط است به غایهٔ که هر کس آنرا میطلبد آری! هر کس میخواهد که مسعود باشد واگر کدام قانون عملی برای سعادت موجود باشد یقین که هر کس خودرا مجبور خواهد دید که آن قانون را پیروی کند، وازین سبب است که کانت اینطور قوانین را که ازنوع قانون فرضی سعادت باشد، قوانین تصریحی می نامد، زیرا اگرچه این قوانین بروی اینکه ماخوینده‌ٔ سعادتیم متکی است وازین نقطه فرضی است، ولی بازهم تصریحی وتاکیدی گفته میشود، چونکه همه کس این غایه را طالب است وهمچنین کمال عقلی غایه است که قرار گفتهٔ (مکمری) هیچ موجودعقلانی ازآرزوی آن خود داری کرده نه تواند، اگر اینچنین علمی موجود می بود که میتوانست انسانرا به تکمیل برساند، یقین که قوانین آن نیز عمومی و کلی می بود با اگرچه این طور قوانینی که متکی بر انجام است، بهیچ صورت نمیتوانند که تماما باقانون اخلاقی دوش بدوش همسری کنند، زیرا که اگر اینطور قوانین عمومی هم باشند، بازهم عمومیت آنها از بن حقیقت وبااین فرض متکی است که آن غایه را آنکس انتخاب میکند که به آن علاقه‌مند است، واو که شاید علاقه‌مندان سعادت مثلا عمومیت هم داشته باشند، درحالیکه قانون اخلاق برهمه مردم حتمی است، خواه غایهٔ داشته باشند و یا نداشته باشند، وخواه انتخاب کنند یا نکنند، و یاخواه پیروی نمایند ویا ننمایند. اگر طوریکه غزالی میگوید این باشد که سعادت به فضیلت ارتباطی داشته باشد وبدون فضایل سعادتی نباشد، پس گویا درین وقت قانون سعادت عیناً قانون اخلاق است وقطعی شمرده میشود، زیرا درین حال سعادت وفضیلت یك چیز می شوند. وبطوریکه امام شافعی تکمیل عقلانی را به ترك رذایل منوط میداند (۱) اینجاهم قانون تکمیل

---

(۱) شکوت الی وکیع سوء حفظی — فاوصانی علی ترك المعاصی
لان العلم فضل من اله — و فضل الله لا یعطی لعاصی

عقلی عین قانون اخلاق میگردد ، وبمثل آن دائمی و مطلق ...
این بود نظریات دربارهٔ امر قطعی اخلاق

(۲۱) قانون طبیعت ؟ قانون کلمات ... را میگیرد وهم قانونی است که باید بدقت مطالعه شود؛ و ... بیشتری میکنیم بعضی دیگر پیدا شده اند که درباره قانون ... و آنرا اولین شکلی میدانند که مفکورهٔ قانون دران تمثیل شده است ... و ... وبا ... که درداخل خود دارد، ... «شاید» را . پس آیا ممکن است بتوانیم ... داشته باشیم ؟ .

بلی اخیراً فکر شده است ... آن قانونی است که درطبیعت اشیاء نهفته است وخصوصاً که در علم الاخلاق ... رول مهمی رابازی میکنند ... و ... را تکرار میکردند . « برحسب طبیعت زنده گی کن » ... در اواخر قرن هفده واکثر دورهٔ قرن هجده، به مفکوره قانون طبیعت ، اهمیت ... داده میشد ؛ چنانچه تطبیقات علم الاخلاقی آن دوره ، در نظام علمی سموئیل کلارک Samuel Clarke مشاهده میشود . او میگوید بعضی تخالف ها و تناسب ها ... موجود است ، برحسب طبیعت آنها است ، وهر کس که ... آنها را مشاهده کند ، ازین تخالف ها وتناسب ها واقف میشود . واین است عین عبارت کلارک که مکنزی نقل میکند : «طبیعی است که همه ... متفق اند در اینکه همه اختلافات ، علاقات و تناسبات طبیعی وادبی بین الاشیاء ، عوارض ذاتی وغیرمتبدل آن اشیاء می باشند ، و هر کس که بهر کجا باشد در حقیقی بودن این قانون طوری تصدیق میدهد که به سفیدی برف وروشنی خورشید » .

ولی درهمهٔ اینطور بیانیه ها بعضی نارسائی ها موجود است . شبههٔ نیست که قانون طبیعت وجودی دارد ، ولی قانون طبیعت عبارت است از تظاهرات ... ومطرد اشیا، واینطور

قوانین نه خیر وشر اخلاقی کاری ندارد ودر شر اخلاقی آن تظاهر را میکند که در خیر اخلاقی . مثلاً تجربه یك شهر متوسط ، توسط یك نیم متوسط ها ندر وحن ، آنقدر بحسب تناسب اشیاء برابر است ، مثلی که حرکات نظام سیارات وقوانین ریاضی برحسب آن است صلاحیت وتناسب درهر مفهومی که بتواند بحیث اساس نظریهٔ اخلاق خدمت کند ، باید تناسب و صلاحیتی باشد برای چیز دیگری ، و بعبارت دیگر ، باید متضمن کدام غایه ونامعیار ومثالی باشد ولیکن هیچ سالم طبیعی نمیتواند این غایه ومعیار را از قانون طبیعت استخراج کند وهیچ کیمیا گر نمیتواند «هست» را «شاید» بسازد .

این هم یك عقیدهٔ بسیار قدیمی است وبسیاری علما دربارهٔ آن اظهار نظر کرده وگفته اند بطوری که تناسبات واختلافات دراشیاء مادی بحیث عوارض فنا یی آنها مشاهده میشود ، عین همان تناسبات واختلافات بهمان کیف وکم در بین معانی وملکات نیز ملحوظ است ، واین خود دلیلی است که این هردو ؛ دنیای مادی وادبی ، زیر یك قانون عام ومطلقی اداره میشود که آن قانون رابط این هردو عالم است ؛ وازهمین فکر است که زلزله وآشفته گیهای طبیعت را مربوط به بی نظمی وآشفته گیهای سلوك ، یعنی به جرایم مردم میدانند ومیگویند وقتی که در نظام ادبی اختلالی روی میدهد ، طبعاً باید نظام مادی هم مختل شود وزلزله وخسوف وکسوف روی نما گردد . مولانا میگوید

« ابر می ناید پی منع زکوه   اززنا افتدوبا اندر جهات »

(۲۲) حس و باشعور اخلاقی؟ گفتهٔ قدیم است که میگفتند . اینکه داری دانش وعقل وتمیز ، غرض ایشان ازدانش همان علم ومعرفت است وعقل عبارت ازان ملکه ایست که درسلسلهٔ علت ومعلول بصورت (ان ولم) یعنی بطریق استقراء وتعلیل ، ادراك واستدلال میکند وتمیز عبارت است ازان ملکهٔ که تعادل وتناسب بین الاشیاءرا کشف می نماید ، که علوم طبیعی مربوط است به عقل وعلوم قانونی متکی است بر تمیز ، که علت ومعلول بعقل مکشوف میشود وخیر وشر به تمیز . ولی با اینهم تاکنون باین فرق التفاتی نکرده واین نوع تمیز رادر مقولهٔ عقل آورده اند وکانت هم که قانون عقل

را پیش میکند همان عقلی است که تمیز در آن مندمج است ' ولی این فرق امر حقیقی است که باید در اخلاق ملحوظ باشد که بدون آن مشکلات زیادی رخ میدهد

عقل و تمیز ازهمدیگر اگرچه در مفهوم خود خیلی ها متمایز اند ولی در عملیهٔ خود بهمدیگر ارتباط زیاد دارند مثلاً اینکه در قانون طبیعت عناصر را باحساس عالی آن میرسانیم وانواع آنرا مشخص میکنیم وظیفهٔ عقل است ولی ارتباط و مناسبت ذات المعنی عناصر کار تمیز است . وهمچنین درعلوم قانونی ' که دسته بندی کار تمیز ' وادراك غایات ومبادی وظیفهٔ عقل است .

پس اگر قانون طبیعت بعضی مبادی اخلاقی را در ما القا میکند از ین است که این مبادی به وجدان وشعورما ملایمتی دارد وهم ازین است که ما حس میکنیم که اطاعت ومراعات آن قوانین در تحقق آن مذکوره ومعیاری که باخود داریم خدمت میکنند کنون طریقهٔ روشنی که بس این مبادی خارجی ومبادی عقلی ما از نماص را قائم میکنند' این است که ما دارای یك شعور طبیعی هستیم' که برحسب آن میگوئیم : این چیز خوب است و آن چیز بد واین چیزیست که ما را به شعور وحس اخلاقی رهبری میکند . این نقطهٔ نظر نمیشناسند باقی نقاط نظر علم اخلاق ' سرگذشت تاریخی قدیمی دارد وریشهٔ اصلی آن به نظریهٔ یونانی ها که خیر وزیبا رایك چیز میکنند می رسد ' یونانیها هم به مثل ما برای این هردو معنی' یك لفظرا استعمال میکردند مثل مشهور رواقیون این بود که . « زیبا (ی اخلاقی) خوب است » که مثل این نظریه در دنیای جدید هم موجود است ، هربارت(Herbart) حسب روایت ملامزی' خیر را بازیبا یکی میداند وبطور قطعی' اخلاق را جزو زیبا پسندی میشناسد . ولیکن نویسندگانی که مخصوصاً به حیث نمایندگان مذکورهٔ شعور اخلاقی معروف اند عبارت اند از(شفتز بری) و(هچیسن) . شفتز بری نظافت ' امانت وشرف وباقی فضایل را به حس ذاتی وشعور فطری اخلاقی شخص نسبت میدهد ' ومیگوید ' آدم نظیف وامین در نزد خود وبیگانه' وبه تاریکی وروشنی نظیف وامین است .

بلی نتیجهٔ عالی ومترقی ملکهٔ انقیاد به قانون اخلاق، طبیعت ثانی میشود، و انتخاب خوب و بد بر عهدهٔ او میگردد، که از این نقطهٔ نظر میتوان گفت که حس وشعور اخلاقی نوعی است از ذوق انسان. ولی باید بیاد داشته باشیم که حس جمال وحس زیبائی درخور آنست که زیر دقت و امتحان گرفته شود، وباآینکه عموماً گفته میشود که در ذوق نزاعی نیست وهر کس میداند وذوق او، اما ما همیشه در بارهٔ ذوق نزاع میکنیم میگوئیم فلان ذوق صحیح است و فلان ذوق غلط، ذوق اخلاقی با درجهٔ خوبی مشابه است به ذوق زیباپسندی، وشاید صحیح باشد اگر آنرا به حس وشعور تعبیر کنیم، ولی چون این حس وشعور چند ان شعور را صحیح نیست وشایان آن است که درباره آن باستدلال تو ضیحات داده شود پس بنابرین، هیچ نظریه ومذکورهٔ علم اخلاق را نمیتوان تماما محض بحیث یك حس وشعور دانست، تاوقتی که آنرا تماماً بیان نکنیم، وعلاوه برآن چیزیرا که تمام حس و شعور شرح وبیان داده نتوانیم، انتقاد نیز کرده میتوانیم، مثلاً وقتی که حس زیبائی شرح داده شد، آنگاه ممکن است حس جمالی را که در کدام فرد بیابیم مورد انتقاد قرار دهیم و فرق کنیم که ذوق زیبا پسندی در کدام کس خوب است ودر کدام فرد دیگر بد وناقص است، وهمین طور وقتیکه حس اخلاق نیز بشرح وبیان آمد، آنگاه ممکن خواهد بود که قضاوت خود را بر ذوق اخلاقی افراد مختلف وملکه ادوار وملل متعددی اظهار نمائیم، بنابرین است که اگر نظام علم الاخلاقی بنابر مذکورهٔ حس اخلاقی متکی باشد، کمتر میتواند که قابل اطمینان و تسلی شود.

وهمین طوری که مکنزی میگوید (شفتزبری) و (هچسن) چون حس اخلاقی را برای اینکه اساس مبنی علیه اخلاق شود درحقیقت کافی ندانستند، هردو مجبور شدند که آنرا بحث حس وشعور یك فرد اجتماعی تعبیر کنند وبگویند « یك ذوق اخلاقی مهذب ومترقی که بزرگترین سعادت را برای بزرگترین تعداد نوع بشر بخواهد » وچیزی که این دو نفر گفتند این است که باید برین مبدء فردی اتکاء کنیم، زیرا مبدئی است که تنها در ذوق مردمان مهذب تجسم میکند.

والبته ما در اخلاقیات محتاج مبادئی می باشیم، که نه تنها به ذوق های

مهذب قابل تطبیق باشد، بلکه باید در بن جستجو باشیم که بتوانیم بطور یقین بدانیم که کدام مبادی موجب وجود یك ذوق مهذب شده میتواند، تا بدان وسیله، علی الوسع، بتوانیم آن ذوق را در تمام افراد بشر انکشاف دهیم، که درین طریقه شعور اخلاقی از حس زیبا پسندی فرق بارزی پیدامیکند. مکمری خوب میگوید. فردی که در حس زیباپسندی نقصانی داشته باشد شاید بتواند عضو محترم جامعه بشود ولیکن کسی که ازحس وشعور اخلاقی بی بهره باشد، مورد نفرت همه کسانی که مالك آن حس باشند، میگردد

(۲۳) وجدان: دراثر همین نارسائی های مذکور وانتقاداتی که بران ها وارد شد (بتلر) وامثال او نظریهٔ حس وشعوراخلاقی رابه مثال ومعیار«وجدان» تبدیل وارتقا دادند، اس از نقاد چندان تبدیل بزرگی گفته نمی شود، ولی این قدر هست که وجدان نزد (بتلر) عین آن حس اخلاقی نیست که نزد (شفتز بری) بود. طرفداران نظریهٔ وجدان، طوریکه مکمری میگوید، طبیعت انسانی را بحیث یك مجموعهٔ عضوی تصور نموده، چنین می پندارند که عناصر مشمولهٔ آن بعضاً مطیع بعض دیگری است، وباین صورت درطبع ما بعضی جذبات وسوایقی است که مارا به تعقیب پارهٔ موضوعات وادارمی سازد، ولیکن همهٔ این جذبات وسوایق طبعاً محکوم اند ازیکطرف به حب ذات وازطرف دیگر به احسان وخیر خواهی دیگران، یعنی مقتضای طبع ما است که جذبات خود را اداره ویا جلوگیری کنیم، خواه برای خیر خود ویا خیر دیگران اما درطبع بشر بعضی مبادئی موجود است که بالطبع بار ها از حب ذات وهم از احسان بلند تراست واین مبدئی است که ازادراك وانعکاسی که ارقانون حق بعمل میاید، نصیب ما شده است، واین است معنی که (بتلر) ازوجدان فهمیده است، واین است سببی که این مکتب امر این مبدء را قطعی میداند، زیرا که مقام آنرا درساختمان انسانی از همه شامخ تر می شناسد، ودراخیر میگوید: «اگر سلسلهٔ حقانیت خود قوت هم داشته باشد یقین است که بطور مطلق بر دنیا حکمرانی میکند؟

وقتیکه ما می پرسیم که ماهیت مبدء حاکمانه چیست؟ دو نظریه است که درجواب ما خودراجلوه میدهد، که برحسب یکی ازین دو نظریه، وجدان ملکه ایست.

که به بساطت واضح شده میتوانند، وما آنرا درخود یافته میتوانیم، وتوسط آن است که قوانین را وضع می کنیم، ولی برحسب نظریهٔ دیگر، وجدان یك مصدر قابل فهمی است که اوامر اورا توسط ادراك وانعکاس عقلی دانسته میتوانیم. امامعلوم نمی شود که (بتلر) وجدان را بکدام یك ازین دو معنی استعمال کرده است، ولیکن در بین پیروان (بتلر) هر دو نظریه بطور مارزی ازهم جداشده اند، که نظریهٔ اول بنام مکتب (حدسیون) IntuitionisM بمعنی خاص، ونظریهٔ ثانی بنام مکتب (قانون عقل) Law of Reason یاد شده است

حدسیون تنها اعمال را قابل حد داده وبحسب طبیعت جوهری آنها صواب ویا خطا می شمارند، نه اینکه اعمال را باغرض وبحسب نتیجه وغایهٔ که ازان خارج است مورد حکم سوال و یا خطا قرار دهند. مثلاً حسب این نظریهٔ اخیر، (راست گفتن) ذاتاً وظیفهٔ است که باید اجرا شود، نه ازین سبب که ازلوازم اساسی سعادت جامعه است ویا اینکه کدام یك سبب خارجی دیگری دارد، بلکه ازین سبب که راست گوئی بذات خود حق است. این نظریه است که به اشکال مختلفهٔ فلسفی اظهار شده وتفصیل آن در کتب تاریخ اخلاق وفلسفه آمده است و فقط اینجا ما نقاط مهم آنرا تذکر میدهیم

باید مکتب وجدان، بمعنی خاص خود، عبارت ازان اصولی باشد که قضاوت اعمال را به محکمهٔ تمیز وجدان حواله میکند وازان چنان مستفاد میشود که این محکمه، دیگر بکسی حق سوال و یا مرافعه را نمیدهد، واگر این وجدان مبدء اساسی اخلاق شناخته شود، ما باید که بگوئیم این وجدان عبارت است از وجدان این شخص ویا وجدان آن شخص وجدان هرشخص مجرد، تنها عبارت از استشعار او است باینکه اعمال او به معیار حق درابر بوده است ویا نه؟ ولیکن اگر این معیار او ناقص باشد، این نقصان بوجدان او هم ظاهر میشود. کسی که برحسب شعور ووجدان عمل نمیکند طبعی است که خطا میکند، زیرا که او به معیار حقانیت خود تطابقی ندارد، ولیکن ممکن است کسی برحسب شعور و وجدان عمل کند وباز هم عمل او خطا باشد، زیرا که در معیار او شاید نقصانی بوده است، واما شخصی که برحسب شعور و وجدان بر اساس معیار غلط خود عمل میکنند معلوم است که لجوج وخود رأی است.

اما وقتیکه کانت میگوید: «وجدان لغزش‌دار یک کلمهٔ لاشیء است» و یا وقتیکه بتلر میگوید «اگر وجدان باندازهٔ صلاحیت خود قوه و اقتدار میداشت، مطلقاً بر دنیا حکومت میکرد»، و یا وقتیکه عموماً نویسندگان (مکتب وجدان) وجدان را عالی ترین مبادی اخلاقی میگویند، مقصد شان از وجدان آن معنی خاص آن نیست بلکه مقصد شان وجدان کلی و آفاقی است، و مقصد شان از این وجدان کلی، قوت نهائی صواب و خطای اعمال است، که در همهٔ مردم بصورت نهفته موجود است و بعضی از ایشان بیشتر منکشف است، و آن مبادئی که توسط آن ها این صواب و خطای اعمال معین شود، گاهی مبادی عقل عملی هم گفته میشود، زیرا که این مبادی بطوریکه دیده میشود در همه نوع بشر موجود است. پس اگر اینطور باشد که وجدان به تعریف خود با عقل عملی متوافق باشد و باز عقل عملی به تعریف خود بوجدان منوط شود طبیعی است که اینطور (مکنزی) دور صریحی نمایان میاید و هم از طرف دیگر، این وجدان عمومی و یا عقل عملی، چیزی است که مانند وجدان شخصی قابل تغییر است، و با زمان و مکان و ادوار و احوال و ممالک تغییر میکند. و از طرف دیگر، طوریکه داکتر (سدگوک) میگوید: «نماینده عقل عملی بحیث یک ملکهٔ کور، که نمیتواند در بین مبادی تعدیل و تحلیلی کند، دعوی آنرا میکند که میتواند تمام مبادئی را وضع نماید» ولی ماورای این وجدان، وجدان دیگری هم هست که قضاوت و تحلیل کرده میتواند، و آن قانونیست که مافوق وجدان است یعنی قانون عقل.

(۲۴) قانون عقل؟ یعنی اینکه شعور بحیث یک مبدء، در حقیقت بذات انسان موجود است طوری که کانت هم بوجود مبادی حقیقت عملی قائل است و این مبادی میتواند که از لوازم طبع ذوی العقول باشد. همان طوری که ممکن است برای حقیقت اخلاقی بعضی مبادی کلی نیز موجود باشد، و بطوری که ممکن است که مقولات حیات عقلی ما از منبع طبیعت فکر استخراج شود، بهمان طور نیز میشود که مبادی حیات اخلاقی ما از استنباطات عقلی استدلال شود. و ممکن است برای حیات اخلاقی ما آنطور مبادئی باشد که در بداهت خود مثل این باشد که «دو دو چهار است» و یا اینکه هر واقعه سببی دارد. و همین بداهت، دلیلی است که در ما عقل اخلاقی وجود

دارد، و این مبادی نزد آن عقل بداهتاً حاضر می شود. پس قانون عقل را باین مفهوم نه شکل همسان از قانون طبیعت امتیاز داد. رواقیون وباقی نویسندگانی که بقانون طبیعت قائل اند، آنرا قانون عقل نیز گفته اند، زیرا ایشان طبیعت را همیشه بمفهوم یك شعور و لااقل بمفهوم یك نظام عقلی فهمیده اند. و وقتیکه انتمای مبادی اخلاقی بر قانون طبیعی را کسانی [illegible] نمودند که [illegible] قانون طبیعی بودند، چنان اظهار نمودند که غرض شان از قانون طبیعی قانون عقلی بوده است. پس وقتیکه مبادی اخلاق بر قانون عقلی متکی شد، علم اخلاقی [illegible] قانون عقل به علم منطق مشابه تر گشت، طوری که حکمت [illegible] مشابه [illegible] علم [illegible] شده بود. (ولاستون) Wollaston پیرو متعصب مکتب قانون طبیعت، میگوید: «بدی در نظر علم اخلاق انکاری است از وضعیت آن چیز و خوبی در نظر علم [illegible] تصدیقی است به وضعیت حقیقی آن. دزدی ازان سبب غلط است که دزد شی [illegible] ماهیت آن که مال دیگری است، نشناخته است. هر کار خوب در حقیقت تصدیق حقیقت [illegible] انسان نباید [illegible] جام [illegible] را بشکند، زیرا اگر این کار را میکند، گویا [illegible] آن [illegible] جام او [illegible] انکار میکند». بعقیدهٔ [illegible] همه گناهان در حقیقت دروغ گفتن است. اگر کسی بروی دیگری شمشیر میکشد، گناه در این نیست که شمشیر کشیده است، بلکه [illegible] که انسانیت و برادری انسانی اورا انکار کرده است. گناه [illegible] غلط از جرم بدتر است ولی بگفتهٔ [illegible]، شمشیر کشیدن و غلط کردن کار بدی است [illegible] کار خلافی است، اما نه خلاف از ماهیت اشیاء، بلکه خلاف از مثال و معیاری [illegible] رابطهٔ بین یك انسان و انسان دیگر ملحوظ میشود

قیافهٔ علمی و عقلی این اصول آنست که (کانت) آنرا تقدیم میکند و میگوید: «عمل بدواتاً ماخوذ و لااقل [illegible] که بر حسب آن باین عمل اقدام کرده است، در خلاف وراع است»

(۲۵) کانت و قانون عمل: کانت حقیقتاً در اخلاق، یگانه شخصی است که میتواند با مکاتب بزرگ اخلاق یونانی همسری کند. «اساسهای مابعد الطبیعهٔ اخلاق» نزد کانت سه قسم است. در اول کانت میخواهد از معرفت عامه، به معرفت فلسفی آن ارتقاء

چوند ، ودردوم آن‌میخواهد ازفلسفهٔ عامه بمابعد الطبیعهٔ اخلاق برسد ، ودر سوم آن ازمابعد الطبیعهٔ اخلاق بهانتقاد عقل‌محض واصل شود . کانت در قسم اول از تحالاً شروع نموده ومیگوید ممکن نیست دردنیا هیچ‌چیزی بصورت‌خیر مطلق تصور شود الا ارادهٔ خیر . ومقصد کانت ازارادهٔ خیرآن اراده است که‌خیر آن از نتیجه‌ها وآثارهای آن که بیش‌یا کم منفعت بخش است ، هیچ استمدادی نخواهد ، وبلکه خیرآن درنفس آن اراده باشد کانت میگوید . «هر زمان که‌بهرهٔ مخالف ونامحل طمع بد ، این اراده‌را ازجمیع وسایل آن ، که برای اجرای مقاصدخوددردست داشت‌محروم ساخت ، وهر وقت که‌این اراده تمام مجهودات خودرا صرف کرد ونجاتی نرسید ، وهر وقتیکه این اراده تنها ماند ، خودش چیزی است که‌به روشنی خاص خود نما بند گوهر نفیسی میدرخشد ، زیرا که همه‌بهای آن‌از ذات خودش برایش حاصل شده است »

کانت برای ادراک این معنی عجیب ، کـا خودش بـعز است آن مستشعر است ، خودرا مجبور می‌بیند که برای دریافت این معقول (ارادهٔ‌خیر) ، معقول دیگری سردست بگیرد، که آن معقول باصطلاح خودش معقول «واجب ووظیفه » است ، که ازمعقول اول عام‌تروشامل‌تر است . وبرای اینکه کدام عمل قیمت ادبی داشته باشد ، باید که‌نه‌تنها مطابق واجب ووظیفه باشد ، بلکه باید که تنها واجب (نه میل ونه منفعت)موجب آن‌شود . وعلاوه بران فعلی راکه‌وظیفه بوجودمیاورد ، قیمت‌خودرا ازعرض ونتیجهٔ‌آن نمیگیرد ، بلکه قیمت آن‌دراثر همان قاعدهٔ است که‌بعمل آن فعل هدایت داده ، وهم دراثرآن مبدء است که اراده برحسب آن‌متوجه این فعل شده است : کانت میگوید . « بنابرین ، واجب ووظیفه عبارت است ازینکه ضرورت عملی شدن فعل فقط وفقط دراثر احترام قانون باشد پس همان استحصار ذهنی نفس قانون (که بجز از موجود عاقل نزد کسی‌دیگر نیست) ، وباز در نتیجهٔ آن استحصار ، شناختن‌مبدئی که‌حامل اراده است ، تنها موجب آن خیری است که‌آنرا ازبلندی ذاتی مقام آن ، خیرادبی می نامیم . »

ولی اگر پرسیده میشود که چیست آن قانونی که استحصار آن به تنهائی ، اراده رااز عمل‌وادار میکند ، که‌هیچ نتایج واعراضی ازان درنظر گرفته نمیشود؟ کانت جواب

میدهد « وقتیکه من همهٔ بواعث وموجباتی را که درامید عملی شدن آن قانون بکار می افتد ازاراده نمی نمودم وازبین بردم، دیگرچیزی بجزمشروعیت عامهٔ اعمال باقی نمی ماند واین چیزی است که ممکن است صلاحیت آنرا داشته باشد که مبدء اراده گردد . یعنی برمن همیشه واجب است بطوری عمل کنم تاامکان آنرا داشته باشد که بحو اهم این قاعدهٔ من قانون عام شود »

کانت قایل است که ذوق عام همراه اوست که آنرا در نظر گرفته وبمانندیك قاعدهٔ عام برای احکام خوداستخدام میکند چنانچه میگوید: « ذوق عام بخوبی میشناسد که چطور درهرحال بین آن چیزی که خیر است، وبین آن چیزی که شر است وهم بین آن چیزی که مطابق واجب است، وآن چیزی که بر خلاف وظیفه است، فرق کند »، گویا کانت خیلی ها بعقل عام معتقداست، وحتی حاضر است که فلسفه رادر راه آن قربان کند

این است نظریات اولی کانت، که ماورای آن همهٔ نظریات اوشرح این مسایل است . در ین شبهه نیست که این مبادی بسیار عالی است ولی طوریکه بارتلمی سانتهلیر میگوید اگر ذوق عام از ین مبادی، آن چیزی را که کانت میداند، نداند؛ پس در آنوقت به فلسفه چه چیزباقی خواهدماند، که درس دهد . درست است که « انسان درینکه چگونه عادل ونیك میشود ویاچطور حکیم وفاضل میشود، هیچ محتاج علم وفلسفه نیست . »و علاوه بران، این هم درست است که « شناسائی هرشخص بر واجبات عملی وعلمی اوچیزی است که بدسترس هرانسانی است ولو که عامی هم باشد . »ولی رأی عامه راقاعده های قانون عام اداره نمیکند وبلکه شخص عامی وقتیکه بخواهد ازپهلوی اخلاقی برای تقدیر کدام فعل رجوعی کند، به ضمیر خود وعقل مجرد خود رجوع میکند ، وطبیعی است که حسن وقبح آن عمل تابع آن اسبابی است که درنظر اوموجب آن عمل شده است . پس عامی آن عمل را اگر تقدیر یا تمجید میکند، بربشرط همان ارادهٔ خیره میکند، که کانت دران باره بحث نموده است . اماچیزی که محقق است این است که عامی ازان مبدئی که باعث او

بر فعل او شده بود ، هیچ سؤالی از خود نمیکند که باید قانون عام شود ، وبالنتیجه فیلسوف هم دراین باره از عامی برتری ندارد

کانت میگوید «ممکن است که ارادهٔ دروغ کنم ولی هرگز نمیتوانم که نمیخواهم آنرا قانون عام بسازم ، » وچون کانت دراین باره به تجربه رجوع نمیکند، باید برایش گفته شود ، که ممکن است انسان دروغ بگوید و دروغگو حال ندانند که مرتکب شرّی شده ، ولی منفعت آنی که پیش روی اوست ، ونفع نقد نصیب اوست، هردو بهم ساخته واورادر گناه انداخته باشند ، وعلاوه براین ، کانت باین قاعدهٔ خود بصورت غیر شعوری به حساب منفعتی که آنرا از علم اخلاق دور کرده بود بدو است که میگوید «چرا از کذب یك قانون عام نمیسازم ؟ برای اینکه دیگران وقت ، وعده وفای نخواهند نمود ، زیرا من چه‌ها بده خواهم کرد که تا خود را بمردمی ظاهر کنم که سخن مرا تصدیق ندهند وبا اینکه بآن کمتر اعتماد نمایند ؛ ووقتیکه بحتای خود فهمیدند ، آنگاه قرض مرا ازهمان سکهٔ که داده بودم ، واپس ادا کنند » وبنا براین کانت از حیثی که مستشعر نیست ، نتیجه ومنفعت را قانون اخلاق ساخته است ، واگر دروغ را حرام می‌سازد از این است که وقتیکه قانون عام شد «نتایج» بسیار بدی بار میاورد ، وشاید هم از این پهلو دربعضی حالات مخصوص ، مفید واقع شود

باز کانت میگوید «عقل اوامر خود را که گاهی اجرا میشود ، وگاهی هم نمیشود، صادر میکند » صیغهٔ امر ، درلغت کانت ، «حکم» نامیده شده است گویا دو رقم اوامر ویا احکامی است که عقل صادر میکند اول فرضیات است که اگر به فعلی امر میکند ، برای این است که ذریعهٔ چیز دیگری است و دوم قطعیات است ، که بآن فعلی امر میکند که آن فعل در حد ذات خود خیر ونیك است

احکام ویا اوامر فرضی هم دو قسم است . زیرا که آنها یا متعلق است به غرض‌ها ومقاصد خاصی ، ویا اینکه مربوط است بآن غرض عامی که برای همه کائنات عاقله است ، که آن غرض عام سعادت است پس در حالت اول احکام فرضیه عبارت است از مجرد قواعد کیاست وتدبیر ، که بهترین وسائل را برای کدام غایهٔ مرغوبی

مهیا میکند ، ودر حالت دوم احکام فرضیه عبارت است از نصائحی که بصورت تبصره مارا به‌راه سعادت حقیقی ، رهنمونی مینماید . ولی احکام ویا اوامر قطعی ، عبارت است ازان قوانین اخلاقی که مطلق است .

کانت ماحکام فرضی اعتنائی نمیکند ، و همیشه بر حکم قطعی متوقف است ، که‌ان اتماً تنها وهمیشه یك‌شکل دارد که‌این است : «همیشه بران‌قاعدهٔ کار فرماشو ! که‌بتوانی اراده کنی که آن قاعده‌قانون عام شود .» صیغه‌ایست که کانت قبلاً آنرا استعمال نموده وا کنون می‌خواهد برایش قیمت حدیدی بدهد . وآن اینست که آن حکم قطعی که مطلقاً بنام عقل امرمیکند ، ممکن شده نمی‌تواند ، الا اینکه این امررا به آنطور موجودی‌میدهد ، که درذات خود غایه ومقصود بالذات است ، و وسیلهٔ استعمال دست دیگری نیست .

بایصورت باید که‌اراده راتابع هیچ قانونی ندانیم ، که گویا خودش نفس خود قانون خودرا وضع‌میکند ، و گویا « وضع کنندهٔ قانونی است که‌خودش بآن قانون اطاعت میکند . » و این است چیزیکه آنرا کانت حکم ذاتی اراده مینامند ، که‌وجود آنرا دردائرهٔ هستی هرفرد عاقل‌اعلان میکند ، واین‌است آن چیزیکه قانون گذار عمومی است ، به‌این معنی که هر ارادهٔ فردی قوانین عالم‌را وضع میکند ، بلکه بایں معنی که باید طوری عمل کند که‌بتواند نفس خودرا موجودی بداند که گویا قوانین عامهٔ عالم را وضع میکند ، و کانت باین قاعدهٔ خود ، «قاعده حکم ذاتی » ، آنقدر فریفته شده است که اصل کرامت طبیعت انسانی ویاهر طبیعت عاقله را که باشد دران میداند ، و بلکه آنرا مقیاس تمام مبادی اخلاقی می‌شمارد . با اینکه باید معترف شد که اصل و منشاء این نظریات ، احساساتی است که فوق العاده شریف است ، ولی‌ما‌ هم نباید بآن تسلیم کرد . زیرا نظریهٔ استقلال ارادهٔ نظریه است که خطرات احتمال تأویلات رنگارنگ‌را دارد . اینکه اگر انسان برای شخص خود قانون وضع میکند ، که ناظم سلوك او شود ، طبیعی است که صریحاً مخالف شهادت ضمیراست ، که شاید رأی عام راهم بران بیفزائیم . ضمیری که از عقل

روشنی میگیرد مستشعر است که او پیرو قوانینی است که خودش مطلقاً آنهارا وضع نکرده وهم نمیتواند آنها را تغییر دهد، ولو که اگر بتواند از آن تجاوز نماید. اگر انسان کسی باشد که قوانین خودرا وضع میکند، باید بتواند حسب خواهش خود آنهارا تغییر وتبدیل کند، دراین شکی نیست که اگر این رتبه‌را بانسان بدهیم، آنرا بطوریکه بارتلمی سانتهلیر میگوید، به صف شارع، بلند میسازیم. ولی اگر او اینطور شارعی می‌شود، چون نمیتواند قوانین عام وضع کند طبیعی است که هر کدام باید تابع قانون ضیق ومتغیر نفس خود گردد. این نظریه و این شیوه، همانا رجعت قهقری است بهمان کبریاء رواقیون که انسانرا مستقل می دانستند. اگر انسان واقعاً شارع باشد نباید خود را مقیاس هرچیز بسازد، وخودرا از عالم مستقل بشناسد. ومخصوصاً به ضعف خود نادان شود، واز خشوع خود که برایش ضروری است وباطبع او همراه است استفاده نکند، ولی بهتر است که کانت باین اعتراف کند که انسان آزاد است بجای اینکه میگوید مستقل است، یعنی آزادی عبارت از این است که میتواند قانونی‌را که او وضع نکرده است، اطاعت کند ویا تخلف. وفضیلت او در اطاعت است وعقوبت و رذیلت او در تخلف.

اینجا کانت خودش هم باین امر احساس میکند، و از این است که بروایت بارتلمی، درجزء سوم کتاب خود، وقتی که از «مابعدالطبیعهٔ اخلاق» به «انتقاد عقل عملی»، انتقال میکند، از آزادی حرف می‌زند، نه از استقلال، ولی آنهم اینطور که میگوید. آزادی برای حکم ذاتی اراده اخضاع کاملی میدهد. و تحلیل فکر حریت کافی است که اخلاقیت تامه بامبدء خود از آن مشتق شود، وهمور پیشتر رفته واعتراف می کند که: «جمیع مردم برای خود ارادهٔ آزادی تصور میکنند، ولی چون این حریت از مفهومات تجربه نیست» لذا کانت آنرا بدون یك «معنی ذهنی» چیز دیگری نمی شناسد وحقیقت خارجی آنرا اینطور تصور می کند که. «در ذات خود مرموز است و چون از هر مشابهت وازهرمانند بری‌ءاست، ممکن نیست که مفهوم ویامتصور شود» واین کلام‌را بطوری خاتمه میدهد که از آن یك اشارهٔ غامضی بوجود خداوند (ج) میکند که باصطلاح کانت تنها نتیجهٔ ضروری استعمال نظری عقل است، درعلاقهٔ که باطبیعت دارد. واین هم مغتنم است

از کسی که می‌کوشد از نور ضمیر کار بگیرد.

کتاب دوم او «انتقاد عقل عملی» که طبعاً تابع کتاب «انتقاد عقل محض» اوست. این کتاب اساس‌های مابعدالطبیعهٔ اخلاق را که «معرفت موقتی را بین ما و بین مبدء و طبیعه بمیان می‌آرد، و آن را یک شکلی بدست ما میدهد» اکمال و ایضاح می‌کند. درین کتاب، ماورای آنچه درجزو اول گفته است و کنون آنرا تکرار می‌کند، دیگر چیز مهمی ندارد، و تنها نظریهٔ که بران پیچیده است، همانا نظریهٔ آزادی است، که باز سر آن آمده است در اصطلاح کانت آزادی، بدون تشخهٔ منطقی قانون و آنهم به طبق تحلیلات عقل، حز دیگری نیست، و تا وقتیکه بواسطهٔ عقل عملی میدانیم که ما پیرو واجب می‌باشیم، طبیعی که بآن واسطه نیز آزادی خود را دانسته ایم و باید اینطور نیز باشد زیرا که تکلیف بدون آزادی معنئی ندارد پس بنابرین در عقیده کانت حریت عبارت است از استنتاج خالص عقلی، که باید حریت حسب این عقیده، امر واقعی نباشد، پس گویا درعقیدهٔ کانت آزادی حز درسایهٔ فکر منطقی، در دیگر جا وجودی ندارد، وبدون از روشنی منطق چیز مجهول الهویهٔ است، بلی! کانت که دعوی اصلاح علم مابعدالطبیعه را می‌کند ومی خواهد، بفکر خود، آنرا از افلاس نجات دهد، بجائی رسیده است، که بمقابل حقیقت آزادی که ضمیر بآن شاهد آشکاری است، وهیچ شکی دران متصور شده نمیتواند، چشم خود را پوشیده وخود را بسنگ کم وترازوی پاره منطق می‌فروشد. آیا او نمی‌بیند که میزهٔ اصلی نفس انسانی را بخطر می‌اندازد وقانون اخلاقی را مشوه میکند، وقتیکه آزادی بدون از ساحهٔ فکر، دیگر وجودی نداشته باشد، پس بهتر است بگوید که مطلقاً وجودی ندارد، زیرا هر فکر محل نزاع است و کانت شخصاً هم دعوی آنرا نمی‌کند که فکر معصوم است. اگر کانت اینطور می‌گفت که وجود منطقی آزادی کمتر از وجود واقعی آن نیست، آنگاه مسئله بهتر مفهوم می‌شد. ولی اینقدر اغراق در اهمیت عقل محض، وحتی خاصیت تخلیق را بآن دادن، طوریکه بار قلمی میگوید. خروج است ازحق وهم از انصاف، وباید بموافقت شعور عام وهم بداهت امر، چیزی را که مافوق انسان است، بخداوند واگذار شویم، وباز هم، بفرض محال اگر آزادی مخلوق باشده بتواند، شاید از راه عملی از اعمال عقل ما خلق شود، نه از راه عقل محض.

کانت نسبت به تجربه، یک نوع قوه بینائی دارد که از آن نشد می گردد و می خواهد که هیچ گاه با آن و به علم النفس تماسی نیابد، و از این است که از حدوث نوی که از تجربه می خواهد که هیچگاه از وجدان نپرسد و هر چیز را بعقل خالص، که هیچ شائبهٔ تجربه نداشته باشد، حواله کند. اینک نشنوید الهاماتی را که عقل محض باو القاء مینماید. هرچه را که ما از علم آشکار میدانیم و هرچه که از کوچکترین حرکتی از حرکات بدنی ما و تا کوچکترین فکرتی از قریحهٔ ما اظهار میشود، تمام اینها را که میدانیم، تنها بواسطهٔ عقل محض منطقی است. ولی اگر طوریکه بارتلمی میگوید، کانت از علم النفس میپرسید، علم النفس همان جواب را برایش می‌داد که تمام افراد نوع انسانی آن جواب را داده اند، و نیز همان جواب را می‌شنید که شرایع تمام ملل هم همان پاسخ را گفته اند و عبارت است از این جواب که: «سمع و بصر و قلب انسان تماماً مسئول عمل انسانند» و از این رو آزاد است، و اینکه این حریت و مسئولیت را انسان در اعماق روشن وجدان خود می بیند، و همین چیز است که انسان را در جمیع مخلوقات امتیاز داده؛ و نیز همین چیز است که عظمت و کرامت را به انسان بخشیده و اورا بندهٔ مطیع خالق او گردانیده است. آیا کانت می‌تواند ثابت کند که ارادهٔ غیر آزاد هم موجود می شود؟ اراده که حریت ندارد اراده نیست.

کانت در بین مبدئی که باعث اراده در عمل است و بین موضوع اراده، فرق می گذارد و میگوید: این مبدء حامل و باعث، عبارت از قانون اخلاقی است، و موضوع، عبارت از خیر اعلی است. در این موضع در تحلیل معقول خیر اعلی می‌پردازد بهمانطوری که پیشتر مبدء وظیفه و مبدء ارادهٔ خیر را تحلیل نموده بود. ولی پیش از همه باید از ابهامی که شاید موجب مناقشات بی فایده شود جلوگیری کنیم. زیرا ممکن است لفظ «خیر اعلی و یا خیر برتر» بر مفهوم (اعلی) دلالت کند، بطوری که نیز ممکن است که بر معنی (تام) این اطلاق شود. فضیلت خیر اعلی هست ولی خیر تام نیست و اگر بخواهد که خیر تام هم باشد باید که بسعادت مقرون گردد، تا سعادت و فضیلت، باتحاد همدیگر، خیر اعلی را (بمعنی خیر تام) تشکیل دهند. ولی فضیلت نسبت به سعادت اعلی است، زیرا فضیلت

محتاج سعادت نیست ، ولی سعادت سلوك اخلاقی نیك محتاج است و آنرا رکن و عنصر اهم خود میشمارد پس بنابرین سعادت وفضیلت دو رکن خیر اعلی (تام) می باشند ، وبا اینکه هردو رکن برای تشکیل خیر اعلی لازمی است بازهم این دو رکن در نظر علم اخلاق ازهم امتیازی دارد وخطا است اگر هر دو را یکی تصور کنند ، طوری که اپیقوری ها ورواقی ها با اینکه دومکتب متضاد بودند دربن که این هر دو رکن را یکی میدانستند باهم متفق بودند واینجاست که قرار گفتهٔ کانت « انتی نومیای Antinomy عقل عملی » یعنی برهان خلف بمیان می آید زیرا عقل مارا وادار می کنند که جانب خیر اعلی (تام) سعی کنیم ولی بدو سبب بآن رسیده نمیتوانیم (۱) اگر مبدء باعث اراده را در جستجوی سعادت شخصی بگماریم درین صورت ادب و فضیلت از بین می رود ودرنتیجه یکی از دو عنصر «خیر اعلی» از دست ما بیرون میشود . (۲) قوای طبیعت که قدرتی بر آن ها نداریم هم شده معارضه می کنند ونمیگذارد که یك علاقهٔ ضروری ئی مانند علاقهٔ علت ومعلول ، بین فضلیت وسعادت محکم شود ؛ وازینرو میل بسعادت ممکن نیست که درعین حال عامل قواعد فضیلت هم شده نتواند بطوریکه قواعد فضیلت نیز ممکن نیست که علت وجودسعادت مرغوبه گردد ، واین است «خلف» . مگراین «خلف» را کانت بواسطهٔ مسئلهٔ که آنرامسلمات عقل عملی می نامد وبعبارت دیگر شروط منطقیء که عقل برای تحقیق خیر اعلی لازم میداند ، حل می کند و آن این است که چون آن خیراعلی بمعنی (خیر تام) درین حیات دنیا ، بواسطهٔ که ارادهٔ ما همیشه بقانون اخلاق مطابقت تام ندارد ، ممکن الحصول نیست ، باید که ما وجود باقی و لایتناهی را بشخصیتی که ابدی است فرض کنیم ، که این هردو برای کائن عاقل مساعدت و مسامحت کنند تا رفته رفته بتواند که به کمال و قدسیت ، اقتراب زمانی حاصل کند . پس خلود روح که ایضاح ممکن آن ممکن نیست ، کنون از مسلمات عقل عملی است ، که اینجا مسلم دیگری هم هست ، که عبارت است از وجود خداوند زیرا که خداوند (ج) به قدسیت خود انسان را اهل سعادت می سازد ، و او تعالی یك علم برین وقدسی وقدیری است ، که کائنات قدسیه میتوانند سعادت استحقاقی واستعدادی خودرا بدون اینکه بقوانین طبیعت مقید

شوند، ازو تعالی دریابند، وازین است که ازپهلوی علم اخلاق سرورتی است که بوجود خداوند تسلیم کنیم . ولی باانهم این مسئله عقیدهٔ کانت فرض محض است که کانت آن تصریح می کند، بلکه عقیدهٔ او محض مبدء اصلاحی است برای عقل نظری . امتا به سمت عقل عملی این تسلیم بوجود خداوند، کار عقیده است و آن هم عقیدهٔ محض، زیرا که عقل محض، سرچشمهٔ یگانه است که مصدر این طور فرض ها است .

به عقیدهٔ کانت باید باین دو امر مسلّم، مسلّم سومی هم افزوده شود که آن عبارت است از حریت، وآن چیزی است که عقل عملی آن را باحتیاج اقتضاء میکند، تاانتوانند توسط آن، فهم قانون اخلاقی را درمبدء و درمقطع آن ممکن سازد، پس حریت وخلود وخداوند (ح) برای احتیاج آن معقولی است که بدون این سه چیز قابل احتیاج نیست. مقصد کانت این است که برای این چیزها تنها او تنها قیمت فرضی محض بدهد، چنانچه درین باره اصرار نموده میگوید «ما این چیزها که طبیعت روح خود را می شناسیم و نه هم عالم معقول را و نه موجود برین را، بلکه تنها این می پذیریم که مفهومهای آنها را بمفهوم خیر اعلی، از حیث اینکه موضوع ارادهٔ ما است، ربط دهیم، حلول حریت ممکن است، وچگونه میتوانند انسان این نوع سببیت را که ما می بینیم، بطور وضعی و یا نظری تمثیل نماید ؟ ومعانی دیگرهم ازین قبیل است . زیرا ادراك انسانی نمیتواند که امکان حریت را کشف نماید . ولی درمقابل این چیزها برای هیچ سفسطه و حتی برای عامی ترین مردم، ممکن نیست که بتوانند بگویند این ها مفهومات حقیقی نیستند. »[1] گویا کانت باین کلمات خود میخواهد بگوید که : معقولات نمیتوانند وجودی را معرفی کنند ومعقول ذهنی نمیتواند مورد استنتاج چیزی شود که خارج ذهن باشد وازین سبب، حریت وخلود روح وخداوند، بدون معقولات ذهنی دیگر وجودی ندارند، که این سه معقول ازیك معقول عام تری (که آن هم بدون شك مجرد از ماده است وعبارت ازمعقول خیر اعلائی است که ذاتاً به معقول قانون اخلاقی متعلق است) ، اشتقاق و انتزاع شده است .

اگر اصلاحی که کانت دعوی آنرا در مابعد الطبیعه و در فلسفه داشت، عبارت ازین باشد، مشکل است، طوریکه بارتلمی نیز میگوید، که موقع اصلی خود را دریافته باشد اگر کسی فکر میکند که خداوند و خلود روح را به این سطح نازل تنزل دهد که غیر از معقولات تبعی و فرضی و مسلمات، نداف خودچیزی نباشد. مخاطره اینست که حقایق ثابتهٔ آنها میکند درباره حریت، همانا بدیهی است که حقیقت واقعی ورنده اینست و حاجت به هیچ ایضاحی ندارد و مشاهده شاهد آن است. درباره روح، دلیل هائی که از طبیعت آن، برای خلود آن استدلال میشود بارها قوی تر است از آن دلائلی که کانت میاورد، و اگر بواسطهٔ مشاهداتیکه بارها از منطق کانت مضبوط تر است ثابت شود، که مبدئی که در انسان حس میکند و یا اراده مینماید و هم فکر میکند، غیر آن مبدئی است که تغذیه و اعاشه مینماید، دران وقت حق است که معتقد شویم که هر کدام ازین دو مبدء مختلف، برای خود بهرهٔ جدا گانهٔ دارد و هم ممکن است که از مطالعهٔ آثار افلاطون و یا دیکارت، بان اعتقادات ثابتهٔ که در «فیدون» و در «تاملات مابعد الطبیعی» ذکر شده است رسید، درباره خداوند جل اسمه، بهتر است کانت را به کتاب دهم قوانین افلاطون، و به کتاب «گفتاری از طریقهٔ» دیکارت حواله دهیم، که شاید کانت نخواسته، این مذاهب را پیروی کند ولی ولو که کانت خوش نشود، مجبوریم، طوریکه بارتلمی میگوید، بگوئیم، که این مذاهب، مذاهب حق است. اگر کانت از تواضع کار میگرفت و دلیل های خود را بر تمام دلائلی که از طرف دانشمندان حقانی بر اثبات حریت و خلود روح و وجود خداوند اقامه شده است، می افزود، میتوانست که درراه این گنج های انسانیت، قدمی به خدمت بر دارد. ولی چون همهٔ این هارا بدرود گفت و خواست که خودش جای همهٔ اسلاف خود را پر کند، پس طوریکه بارتلمی سا نتهلیر میگوید: دور از عدالت نیست، اگر مسئولیت سقوطی را که ما بعد الطبیعهٔ جرمنی، در اثر فکر او بآن دچار شده است، و صفحه های سیاهی را در تاریخ فلسفه ثبت خواهد کرد، بدوش بگیرد.

و از طرف دیگر، قانونی که وجدان بما تلقین میکند، از انسان ایفرا نمی خواهد که حتماً عامل «خیر اعلی» شود بلکه خواهشمند فعل خیر است و هم سعادت، هرچند اهلیت

پیدا کند، باز هم بدرجهٔ دوم است، و بعبارت نزدیک تری سعادت چیزی نیست که عقل آنرا در حساب بگیرد. و این مبدئی است که بایست کانت بیشتر از باقی اخلاقیون آنرا قبول میکرد، زیرا هیچکس از او بیشتر و بهتر قانون اخلاقی را واضح نساخته است. از وظیفه و واجب خیلی دور است که انسان سعادت را جستجو کند، زیرا که بنا بر ثواب، سعادت را بمنزلهٔ بانی حاضر میکند و عملاً قربان میکند، و کانت اولین کسی است که باین حقیقت اعتراف کرده است. ولی باز هم کانت در اینکه «خیر اعلی» را نه بنوع اراده قرار داده است از مقصد دور شده، زیرا که کانت سعادت را جزء ترکیبی از خیر اعلی ساخته است، و از راهی که مستشعر نیست در آن ورطهٔ افتاده است، که خودش یونانیها را بآن تخطئه میکرده است زیرا که بین فضیلت و بین سعادت تماثلی را تا یك اندازه اتحاد نموده است. و هر چند که بگوید که این کار مانع آن نمی شود که فضیلت خیر اعلی باشد، باز هم معنای فضیلت را بآنکه آنرا بچیز دیگری ضم نموده است متکدر ساخته است، و بآنکه بمعاد انسان و هم بمعاد حق نزدیک ترین است که بصورت قطع بگوئیم که: خیر اقدس و خیر اعلی و خیر کامل و تمام چیزها، تنها و تنها فضیلت است که باید بآن پیروی کنیم، و بهیچ چیزی، و حتی بمرد و معادی که مادتاً و یا معنیً از آن انتاج میشود ادنی التفاتی ننمائیم.

باین هم باید گفته نماند که نظریهٔ خیر اعلی در نظر کانت با همه نقایص آن امر ضروری است، زیرا که مسئلهٔ خیر اعلی بمسئلهٔ خلود روح و وجود باری تعالی اتصال لاینفکی دارد. بلی اهمیت خیر اعلی است که یگانه ملجائی است که اختلاف خیالی و مفروضهٔ که بین عقل نظری و عقل عملی واقع میشود، در آنجا پناه می یابد و حل میگردد، پس این خیر اعلی و لو که بعقیدهٔ (مارتلمی) نزد کانت هنوز بیش از تخته پارهٔ نیست، باز هم از غرقی که در کمین او بود او را نجات داد، و نه به گفتهٔ «هوم» از آن ترسید که مبادا بساحل لاادریت رفته و آنجا بگل بنشیند. کانت بسیار کوشید و از این طرف و آن طرف بسیار دست و پا کرد، ولی عقل نظری بدردش نخورد، و نه هم عقل عملی از آن بیشتر فایده نمود؛ و همان بود که بارقهٔ از این نور «خیر اعلی» باو رسید و کانت هم بآن طرف شتافت؛ و اگر چه این نور در چشم او یك نور بسیار ثابت و روشنی نبود، ولی یگانه چیزی بود که براهش روشنی

انداخت و اگر آنان هیچ کس هدایت نمی کرد ، همیشه در تاریکی هائی می ماند ، که از آن بر آمدن مشکل بود، ولی بهر حال، اخیراً بتمام قوای خود به «خیر اعلی» و او که سطر او بنور حقیقی و کامل خود بدرخشید ، متشبث شد ، زیرا یگانه چیزی بود که موجب نجات او بود ، اما بجای اینکه اینقدر از راه حق دور شود و باز از راههای پرپیچ و تاب بآن رجوع کند ، برایش بهتر بود که مستقیماً مانند باقی مردم به سلطان عقل و وجدان مستمسک می شد ، و به اعتقاد های راسخ و بزرگی که از راه عقل و وجدان بر طبیعت روح و آیندهٔ آن، و بر موجودی که لایزال و لایتناهی است، استشهاد میکنند ، می گرائید .

کانت انتقاد عقل عملی را به بعضی نتایج عمومی که در غایت بلندی و ژرفی است، که هم در تربیه خیلی مفید است وهم در فلسفه خیلی عالی است ، اختتام داده است.

طوریکه بارتلمی میگوید اثر کانت متین ترین نوشته ایست که شاهکارهای فلسفه در قید قلم آمده است ، واین ثنائی است که بی محل نیست ، ولی بشرطیکه از بعضی حصه های آن صرف نظر شود ، واسلوب و نمط آن در نظر گرفته نشود . زیرا کانت بمقدار فلاطون در حالیکه خودش مستشعر نیست ، که معماً اورا تقلید کرده است ، بهترین شخصی است که در بارهٔ ماهیت فضیلت انسان ودر بارهٔ ذات وصفات ثبات آن ، بان خوبی بحث کرده ، واین مباحث مشکل را بآن عمق هائی رسانده است که دیگر کسی جرأت رسیدن را بآن اعماق نمی کند . او خودرا باعقل ، در یک حجرهٔ محبوس ساخته و کوشیده که از عقل بعوض وجدان ، دراین ششدری که تنها وجدان بدرک های آن ملد است ، کار بگیرد و در عین حال رشتهٔ او که شیرازه بند این افکار است ، از گره های زیاد خالی نیست ، وبسا میشود که انسان نمیتواند خودرا ازین عقده ها نجات دهد ، ولی تطبیقات او که برای اظهار محتویات کتاب است ، خیلی مهم وجذاب است ، وهر کس از سیاحت این نوشته جات برمیگردد پر از تمجید واحترام میشود ، زیرا باوجود شکوک و تردادت ، بازهم در آنجا یک نوع صفاء قلبی نیز می یابد و چیز قشنگ و هم اثر نیکوئی را مشاهده میکند . منظرهٔ فضیلت قشنگ است ، واگر فضیلت ، در لوحهٔ تصویری کانت ، جمال حقیقی خودرا ظاهر نکرده باشد ، حتمی است که قرار گفتهٔ (بارتلمی) در روح فیلسوف که بارها ازین لوحه قشنگ تر است ، خود را ظاهر میکند

پس انتقاد عقل عملی بهر صورت مستوجب ستایش است، و حقیقتاً در آثارهائی که درباره عقل انسانی نوشته شده است، طوریکه بارتلمی میگوید، هیچ اثری با آن برابری کرده نمیتواند، الاهمان محاورات بزرگ افلاطون. و همچنین در باره فضلیت، که هیچ عقلی درین باره به عقل کانت ترجیح ندارد، و هیچ قلمی نتوانسته باین صفائی آنرا بمردم تصویر کند.

کانت دوشاهکار دیگری هم دارد که علامهٔ عبقریت او است که یکی «مبادی میتافیزیکی اخلاق» و دیگرش «مبادی میتافیزیکی حقوق» است، که باید به بعضی نقاط این دوائر خاوند او نماس کنیم ولو که گام های ما درین مبادی از دائره بحث گذاشته ایم، وامیداست مطالعین محترم پوزش مارا بپذیرند.

کانت درین دوائر خود جهان نظر جدید را مجالی زیادی دارد. عظمت وعبقریت کانت، طوری که درین دوائر دیده میشود، در هیچ جای این دقت، و این صفائی، واین انتظام، که باعلی درجهٔ مثالی خود است، دیده نشده است. وباید قبول کرد که کانت شخص مبتکری است که هیچ تقلید ندارد ومخصوصاً درعلم ماورای طبیعت.

مبادی میتافیزیکی اخلاق، دارای دوجزء است که یکی ازین دوجزء درباره واجبات انسان است جانب نفس خودش، و دیگری واجبات انسان است جانب غیر. که تقسیم سادهٔ است و کانت هم درین باره تحلیلات مفیدی نموده است. وحقیقت این است که عظمت انسان بهتر ازین درهیچ جائی دیده نمی‌شود، و همچنین خفایای طبیعت اخلاقی بهیچ اثری اینقدر واضح نشده است. ولی متاسفانه کانت مثل اعلای دوستی را به مقامی از بزرگی وبلندی گذاشته است، که مشکل است بتوان تصدیق داد که این دوستی ممکن باشد، وحتی عقیده دارد که ارسطوهم مثل او درباره دوستی بدبین بوده است، ولی این جمله هائی که کانت آن هارا اززبان ارسطو حکایت میکند در کتب ارسطو موجود نیست، که اینك اخلاق نیکوما کوسی بدسترس همه موجوداست وهمه میتوانند آنرا مطالعه فرمایند. تنها چیزی که ارسطو گفته است این است. اگر انسان دوستان زیادداردمعنی آن اینست که دارای یك دوست حقیقی شده نمیتواند. ماهم باین موافقیم که دوستی مشکلات دارد وکانت درین باره حق بجانب است، ولی آنطور مشکلاتی نیست که نزد انسان مغلوب

نگردد. شاید کانت شخصاً چنین تمایلی داشته، که دوستی را چندان دوست نداشته باشد، خواه که طبعاً برودت داشته و یا اینکه بدگمانی او قدری زیاد بوده، که نتوانسته دوست های امین بخود بگیرد

اگر اینطور باشد معلوم میشود که کانت انسانرا غیر قابل جمعیت هم ندانسته است، ارسطو بهتر ندانسته که انسانرا کائن مدنی وسیاسی بالطبع شناخته است، شاید کانت زیر نفوذ بعضی از دانشمندان قرون وسطی رفته که انسان باید دل خودرا نزد کسی باز نکند، وسر بره خودرا بکسی نگوید وهمه چیز خودرا بپوشد. پس انسان اینطور نیست که قابل جمعیت نباشد. ولی البته در بعضی حکومت های معین ونزد بعضی اشخاص معین، انسان میشاید که سکوت کند، وآن هم بشرطیکه راحت نزد او خیلی مهم باشد، ویا اینکه وظیفهٔ او آن قدر مبرم نباشد که باید او را در خطر صراحت بیندازد

درمسائل «میتافیزیکی حقوق» نیز کانت شاهکار بهائی دارد که میتوانیم او را درین باره مبتکر بشماریم. مابعد الطبیعهٔ اخلاق کانت، هردو علم (اخلاق وحقوق) را در بر میگیرد، زیرا هر دو جزء آن است، چونکه جمیع واجبات بدو قسم است، یکی واجبات قانونی که تشریع آن ممکن است خارجی باشد، ودیگرش واجبات فضیلت، که بجز از تشریع داخلی محض، بچیز دیگری تابع نیست؛ وازینجا تمیز عمیقی که بین علم اخلاق وبین علم حقوق است ظاهر میشود، پس علم اخلاق بعضی از افعال را بر ما تکلیف میکند که تنها وظیفه سبب آنها است، ولی علم حقوق اعمالی را بر اختیار محض ما فرض میکند که سبب موکول آنها هر چه میباشد باشد. وازین است که قانون عرصهٔ اکراه است واخلاقیت میدان حریت و استقلال. تمام واجبات قانونی ممکن است که واجبات اخلاقی نیز باشد، ولی واجبات فضیلت لازم نیست که همیشه واجبات قانونی گردد

زمانیکه کانت قانون را تابع علم اخلاق میسازد، طبیعی است که بطریقهٔ اولی سیاست را نیز پیرو آن قرار میدهد. او خوب میداند که چه چیز سیاست را اینقدر مضطرب ساخته است،

وارین رومیکوشد که برایش ضوابط بهتری وضع کند . او خوب درک میکند که اخلاق جامعه همیشه رنگ سیاستی را گرفته که بااخلاق فرد درستیز است . او می بیند که جامعه ها حرص وتعدی ومنفعت را اخلاق اصلی وخیر اعلای خود فرض نموده اند واین است که اخلاق فردی هم نمیتواند که قدخودرا راست کند. او می بیند که اگر اخلاق فردی بهعدل دعوت میکند، اما سیاست به تخطی وتجاوز توصیه مینماید ، طبیعی که سیاست باین شکل حاضر خودباید موجب تشنجات گیتی شود وبلک صحنه هرج ومرج ، طوریکه در وقت کاذب بود و کنون هم هست، برپا گردد و این است که به ملل ورؤسا و شاهان آن ها ، جسب رو ایت بار تلمی ، چنین خطاب میکند : « باید که ملت سلوك خود را درهر مملکت برقواعد اخلاق وقانون نظم دهد، و همچنین درممالك لازم است که این قواعد را درعلاقات متبادله مراعات نمایند ، ولو که هر چند اعترا ضاتی را که سیاست ازتجربه استنتاج می نماید، پیش کند ورنگ و روغن هم بدهد ، که درین حال سیاست حقائی قدمی برداشته نخواهد توانست، تا از اوامر علم اخلاق پیروی نکند، واگر سیاست باعلم اخلاق اتحادی حاصل نماید ، دیگر بعداران فن سیاست ، فن صعب و پیچیدهٔ نخواهد ماند ، و آن عقدهٔ را که سیاست باز کرده نمیتواند ، اخلاق حل خواهد کرد . باید اعتبار حقوق انسان مقدس شمرده شود ولو که شاهان درین راه قربانیهای بزرگ بدهند ، و نباید دربین حق و منفعت تنازع واقع شود بلکه سیاست باید نزد مقام منیع ادب واخلاق، سر بخط تسلیم بگذارد .